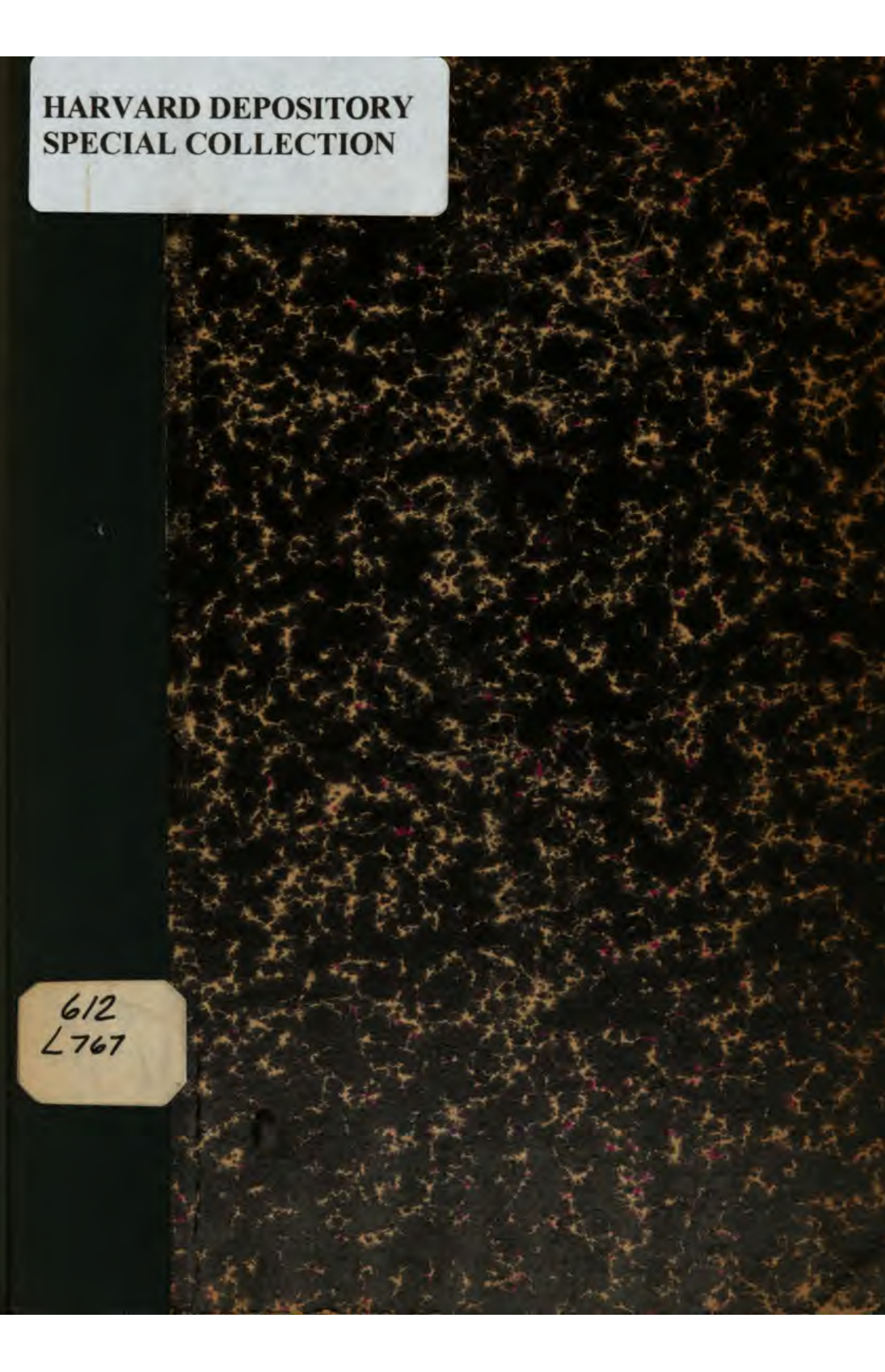
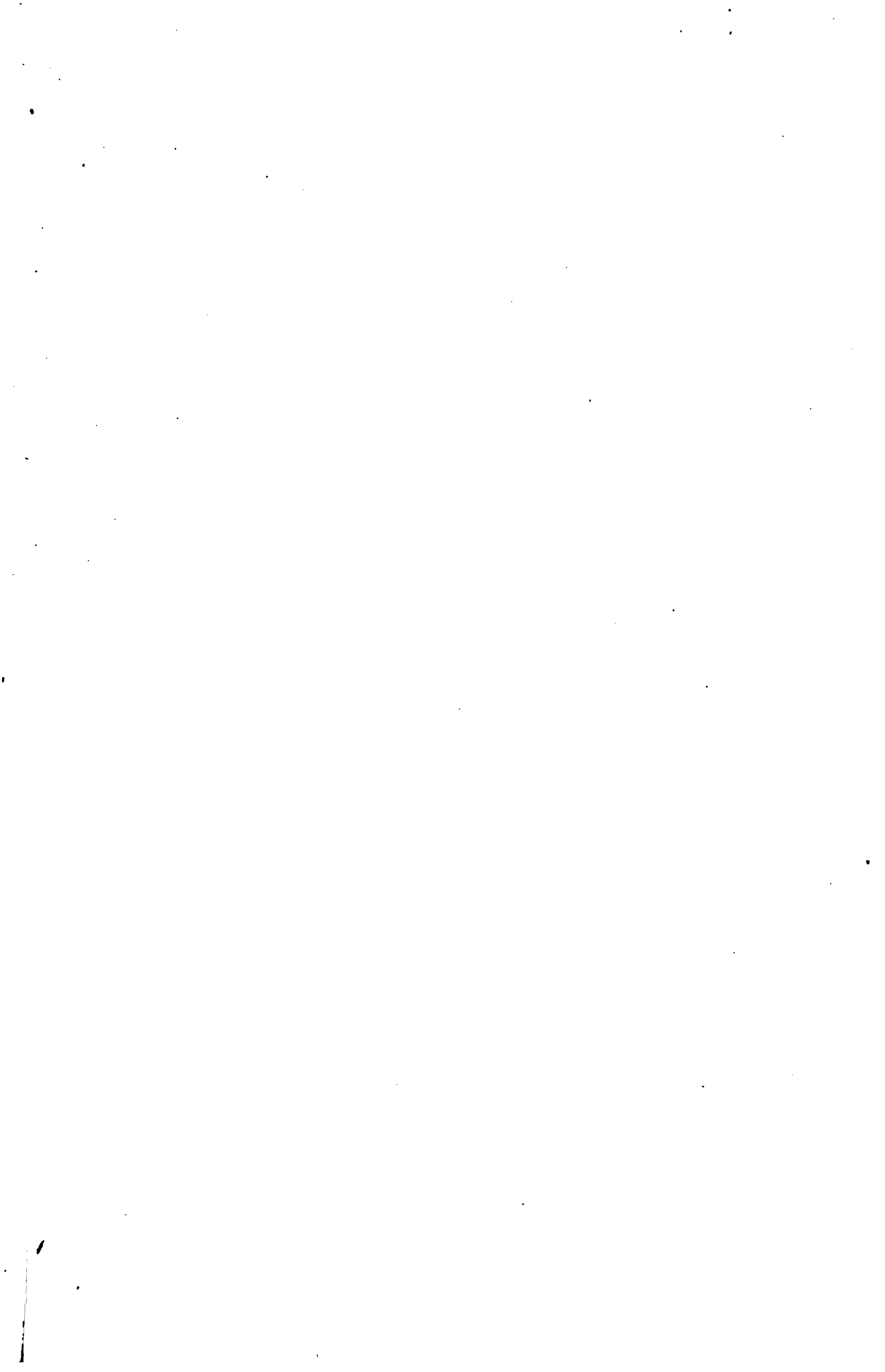
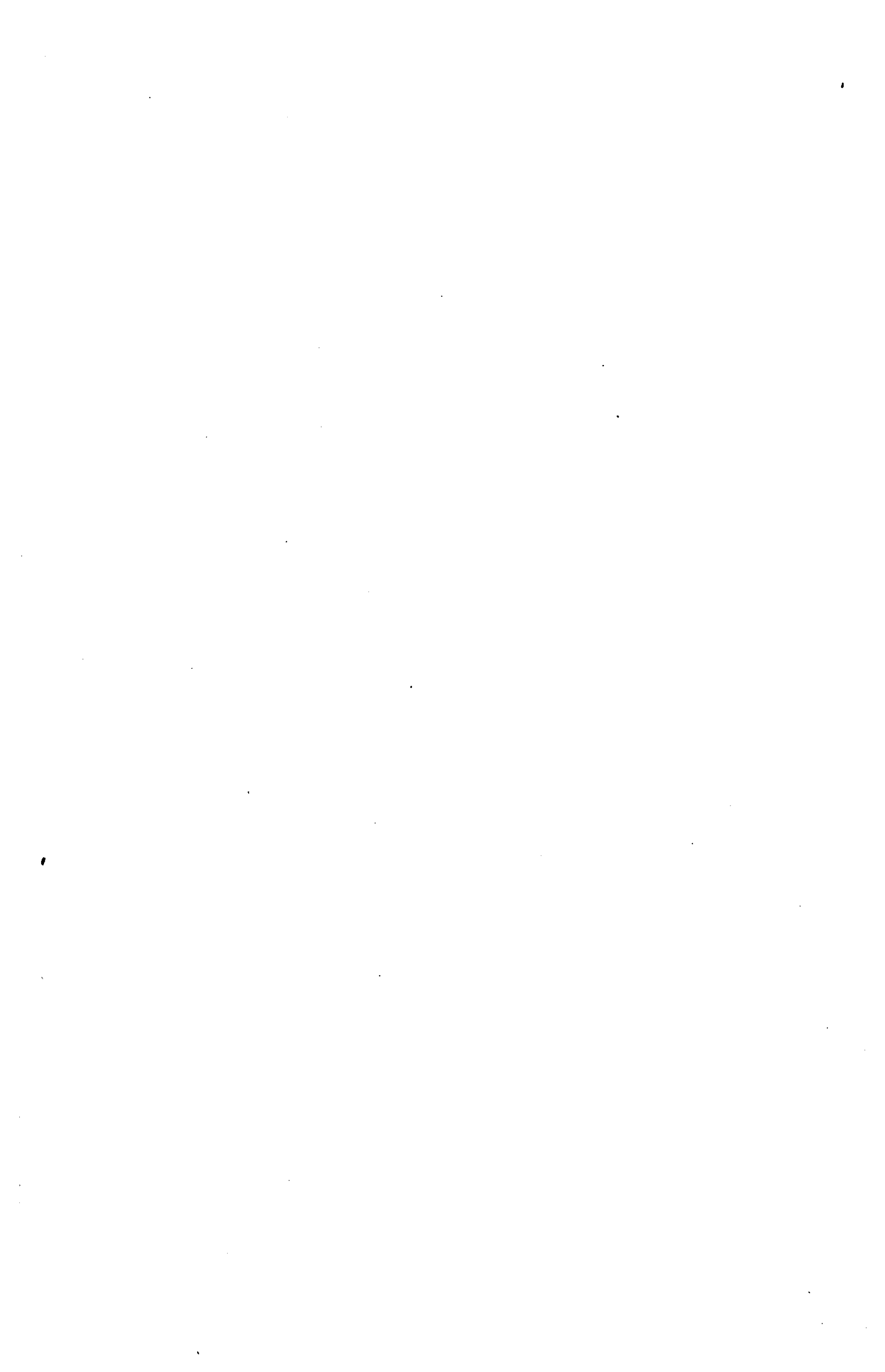

HARVARD DEPOSITORY
SPECIAL COLLECTION
612
L767







Die

Vorfragen der systematischen Theologie.

Mit besonderer Rücksicht auf die Philosophie

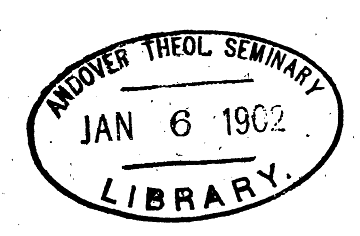
Wilhelm Wundts

kritisch untersucht

von

Friedrich Reinhard Lipsius
Licentiat der Theologie.





Freiburg i. B.
Leipzig und **Tübingen**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
1899.



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Meiner Mutter

Laura Lipsius

und meinem Onkel

Dr. Justus Hermann Lipsius
Geh. Hofrat und Professor in Leipzig

in Liebe und Dankbarkeit

zugeeignet.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit vertritt die erkenntnistheoretischen, psychologischen und in vielen Punkten auch die metaphysischen Grundsätze des Leipziger Philosophen WILHELM WUNDT. Sie geht aus von der Ueberzeugung, dass hier der Religionsphilosophie ein Fundament geboten wird, das sich tragfähiger erweisen dürfte, als der Neukantianismus, der nur „Postulate“ und „Werturteile“ erlaubt. Zwar muss auch bei Wundt die selbstherrliche Vernunft endgiltig auf den schönen Traum verzichten, die gesammte Wirklichkeit aus ihren eigenen Tiefen zu erzeugen, aber ebensowenig sinkt die Metaphysik herab zu blosser „Begriffsdichtung“. Ihr fällt die bescheidenere aber fruchtbare Aufgabe zu, die Resultate der Einzelwissenschaften in einem einheitlichen Bilde zusammenzufassen und ihre Arbeit zu ergänzen, wo es durch diesen Zweck unmittelbar gefordert ist. So bleibt auch für sie die einzige Grundlage die Erfahrung[1].

In den Voraussetzungen also mit dem genannten Philosophen völlig einig und seinen Ausführungen überall zu grösstem Danke verpflichtet, sieht sich freilich der

[1] Vgl. WUNDT, System der Philosophie[2] 1897, S. V f., 17 f.

Verfasser gerade da, wo das Gebiet der Ethik und Religionsphilosophie selbst betreten wird, genötigt, eigene Wege zu gehen. Möchten es keine Irrwege sein![1]

Jena, Pfingsten 1899.

F. R. Lipsius.

[1] Vgl. zum ersten Teile dieser Arbeit das Referat von R. A. Lipsius über Wundts System. Theol. Jahresb. IX, S. 367—378.

Inhaltsübersicht.



Erster Teil.

Die idealistische Weltanschauung.

λέγει αὐτῷ ὁ Πειλᾶτος· τί ἐστιν ἀλήθεια;
Joh. 18 38.

I. Skepticismus und Phänomenalismus.

1. Solange die Wissenschaft ausschliesslich Einzelforschung bleibt, hat sie keinen Anlass, auf erkenntniskritische Untersuchungen einzugehen. Erst wenn sie den Versuch macht, die Gesamtheit ihrer Ergebnisse zu einem umfassenden Weltbilde zusammenzuschliessen, kommt sie zur Selbstbesinnung über ihre eigenen Voraussetzungen, zur Frage nach dem Wert und den etwaigen Schranken des menschlichen Erkennens überhaupt. Weil aber der geschichtliche Weg nicht von den Einzelwissenschaften zur Philosophie, sondern umgekehrt von dieser zu jenen geführt hat, so gelangen die grossen Schwierigkeiten, die sich der Bearbeitung der Grundbegriffe, Substanz, Sein und Werden, Raum und Zeit, entgegenstellen, sehr bald ins Bewusstsein. So wird das Substanzproblem in der milesischen Schule in ganz verschiedener Weise zu lösen versucht, über Sein und Werden sind Heraklit und Parmenides entgegengesetzter Ansicht und Zenon findet unlösbare Antimonien im Begriffe der Bewegung.

Nicht viel später tritt der eigentliche Skepticismus auf den Plan. Er stellt jedoch nicht eine vorübergehende Zeiterscheinung dar, sondern taucht immer von neuem dann auf, wenn das Denken zu einem Höhe- und Wendepunkt seiner Entwickelung fortgeschritten ist. WINDELBAND weist auf die Zustimmung hin, der sich einst die Schrift des Gorgias: περὶ φύσεως οὐ περὶ τοῦ μὴ ὄντος zu erfreuen hatte. Sie zeige, dass im gebildeten Griechenland „der Glaube an die Wissenschaft zu eben der Zeit verloren ging, wo die Masse des Volkes in ihr das Heil suchte“ [1]. Die Ursachen des grundsätzlichen Zweifels liegen in einem einseitigen Intellektualismus. Indem nämlich das Seelenleben auf die vorstellende Thätigkeit reduciert wird (so zuerst bei Protagoras), fällt jede Möglichkeit dahin, zwischen wahren und falschen Vorstellungen zu unterscheiden [2]. Aber auch abgesehen von diesem psychologischen Irrtum führt der notwendig fehlschlagende Versuch, das Rätsel des Daseins lediglich mit den Mitteln der Verstandeserkenntnis zu lösen, ebenso von sich aus zur Verzweifelung an aller Wahrheit, wie umgekehrt Sokrates vom Boden der Ethik aus die Sophisten bekämpfte, ohne die Erkenntnislehre des Protagoras, auf der jene fussten, widerlegt zu haben. Dass der Skepticismus niemals allein aus den Resultaten der wissenschaftlichen Untersuchung seine Lebenskraft gezogen hat, beweist auch seine spätere Gestalt. Sie „brachte die Grundstimmung zum Ausdruck, welche die gesamte antike Zivilisation ihrem eigenen ideellen Inhalt gegenüber ergriffen hatte“ [3].

---

[1] Geschichte der Philosophie 1892 S. 69.
[2] Vgl. WINDELBAND, a. a. O. S. 71.
[3] WINDELBAND, a. a. O. S. 125.

Das Gleiche lässt sich heute beobachten, und bezeichnend für die geistige Situation am Ende des 19. Jahrhunderts ist, dass NIETZSCHE den Wahlspruch der Assassinen: Nichts ist wahr und alles ist erlaubt, sich aneignen und damit sogar Schule machen konnte. Aber weit über seinen Kreis hinaus sind die geistigen Werte unsicher geworden.

Die religiösen Ueberzeugungen wankten zuerst. An die Stelle des historischen Christentums setzte die Aufklärung den Deismus der natürlichen Religion, der seinen Schwerpunkt immer mehr auf die Seite der Moral verlegte, bis er in weiten Kreisen durch den Atheismus des Système de la Nature abgelöst wurde[1].

Der Ethik versuchte KANT mit seiner Lehre vom intelligibeln Charakter eine festere Basis zu geben, als die grösstenteils eudämonistisch orientierten Systeme der Engländer (seit Baco)[2] und Franzosen (Helvetius) dies vermochten. Gleichwohl hat er nicht verhindern können, dass im 19. Jahrhundert durch Bentham, Comte, Mill und den von der Descendenztheorie beherrschten Spencer Utilitarismus und Relativismus auch in Deutschland siegreich vordrangen; hier kräftig unterstützt durch den modernen Büchner-Vogt'schen Materialismus und die Religionskritik von Feuerbach und Strauss. Von einer einheitlichen modernen Weltanschauung lässt sich freilich auf dem Gebiete der Ethik am allerwenigsten reden; einmal weil die genannten Denker unter einander stark

---

[1] Für die religiöse Skepsis der damaligen Zeit ist bezeichnend das Gebet Friedrichs des Grossen: Lieber Gott, wenn du existierst, erbarme dich meiner Seele, wenn ich eine habe!

[2] Hume und die Schotten nehmen eine Sonderstellung ein.

differieren, sodann weil die Gedanken Schopenhauers und Hartmanns einen den übrigen Elementen völlig heterogenen Einschlag bilden[1]. Aber gerade diese Zerfahrenheit ist die stärkste Quelle der ethischen Skepsis.

Der Zweifel an der Wahrheit bereitet sich in der Neuzeit vor durch den subjectiven Idealismus Berkeleys, die Kritik des Causalprincips durch Hume und die Transcendentalphilosophie Kants. Nach der Reaction des speculativen Idealismus forderte der Neukantianismus aufs neue die Ablehnung aller Metaphysik und den principiellen Verzicht auf die Erkenntnis des Wesens der Dinge. Gleichzeitig war diese Richtung und der ihr verwandte Positivismus geeignet, verderblich auf die religiöse Gewissheit zurückzuwirken, da man entweder ideale Grössen überhaupt leugnete und nur „ideale Bedürfnisse" befriedigen wollte (Comte)[2], oder wenigstens einen tiefen Graben zog zwischen der Welt der Wirklichkeit und der Welt der Werte (Lange)[3].

Um so fester wurzelt noch heute in der Masse der Gebildeten und Halbgebildeten der Glaube an die „Ergebnisse der Naturwissenschaft", d. h. an die materialistische Naturphilosophie. Daneben aber beginnt sich dieselbe Stimmung geltend zu machen, wie in Griechenland zu des Gorgias Zeiten. Die wissenschaftliche Ueberzeugung sinkt in den Augen der Vertreter der Wissen-

---

[1] Was man von Nietzsche gerade nicht sagen kann. Die „Herrenmoral" ist einfach eine Uebertragung naturwissenschaftlicher Gesichtspunkte auf die Ethik.

[2] Vgl. Eucken, die Grundbegriffe der Gegenwart[2] 1893, S. 57.

[3] Das Gesagte gilt nicht von der neukantisch beeinflussten Theologie, wie sie R. A. Lipsius vertrat. Vgl. dessen Hauptpunkte der christl. Glaubenslehre[2] 1891, S. 1.

schaft herab zu einer „Begleiterscheinung anscheinend geglückter Forschungen“ (Duhm). Eine letzte Wahrheit giebt es nicht, „ein ποῦ στῶ werden wir niemals finden“[1].

2. Die Zurückweisung des Skepticismus in seiner allgemeinsten Form ist nicht schwer[2]. Da die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum selbst erst vermittelst des Denkens vollzogen wird, so ist die Frage, ob dieses überhaupt geeignet sei, Wahrheit zu erforschen, ungereimt. Der Zweifel daran müsste ja selbst wieder bezweifelt werden und so fort in's Unendliche. Die skeptische Theorie widerlegt sich also durch ihre eigene Existenz.

Weit schwieriger scheint es auf den ersten Blick dem Phänomenalismus zu entgehen, der zwar angeblich eine Wahrheit bestehen lassen, aber die erkennbare Wirklichkeit auf „Erscheinungen“ beschränken will. Er tritt in doppelter Gestalt auf: als subjectiver Idealismus leugnet er transpsychische Realitäten gänzlich, als Transcendentalismus statuiert er eine Welt unerkennbarer „Dinge an sich“. Die erste Form zählt heute unter dem Namen „immanente Philosophie“ zahlreiche Vertreter, unter denen namentlich SCHUPPE[3] zu erwähnen ist. Schon darüber lässt sich streiten, ob die Selbstbezeichnung dieser neuen Richtung glücklich gewählt sei.

---

[1] ZIEHEN, Psychophysiologische Erkenntnistheorie, 1898, S. 1.

[2] Vgl. LOTZE, Logik, B. III. K. 1 „Vom Skepticismus“.

[3] Vgl. Erkenntnistheoretische Logik 1878. Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik 1894. Verwandte Anschauungen finden sich bei VON SCHUBERT-SOLDERN u. A. Auch ZIEHEN ist hierher zu rechnen; giebt er doch schon äusserlich — durch die missbräuchliche Verwendung des Wortes „Empfindung“ — seine Zugehörigkeit zu dieser Richtung kund.

Jedenfalls ist hier das Wort „immanent“ in einem gänzlich anderen, als dem sonst in Metaphysik und Religionsphilosophie üblichen Sinne gebraucht. Der Sache nach erneuert diese Schule den Berkeley'schen Satz esse = percipi, lehnt aber den theologischen Hintergrund ab, den ihm sein Urheber gegeben hatte. Der grübelnde Bischof vermochte sich bekanntlich nur dadurch vor dem Solipsismus zu retten, dass er annahm, Gott erzeuge in den Einzelgeistern in gesetzmässiger Weise die Vorstellung der Körperwelt. Die immanente Philosophie, wenigstens soweit sie von Schuppe vertreten wird, stellt statt dessen die Lehre vom abstracten oder „gattungsmässigen“ Ich auf, dessen „Concretionen“ die Einzeliche sind[1]. Als objectiv wahr hätte hiernach zu gelten, was in unserm Bewusstsein zugleich dem allgemeinen Ich angehört. Doch ist das augenscheinlich nicht weniger ein „metaphysischer Gewaltstreich“ wie Berkeleys Lehre. Auch beweist die immanente Philosophie durch solche Construction eines Weltich ihre Verwandtschaft mit den romantischen Systemen, ins Besondere der Metaphysik Fichtes mit seiner absoluten, sich selbst Schranken setzenden That[2]. Ist es nun an und für sich schon ein tragisches Schicksal, dass eine Weltanschauung, die streng auf dem Boden der Empirie verharren will, zu solch phantastischen Luftsprüngen getrieben wird, so ist es noch eigentümlicher anzusehen, wie sie auf Schritt und Tritt mit den empirischen Wissenschaften in Conflikt gerät. Da sie nur Bewusstseinsdaten als real anerkennt, muss sie alle Cor-

[1] Vgl. Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus I, Philosoph. Studien XII, S. 372 ff.

[2] A. a. O. S. 386.

rekturen, die an dem unmittelbaren Wahrnehmungsinhalt vorgenommen werden, als eigentlich unberechtigt ansehen. Sie fällt also entweder in die von der heutigen Physik überwundene qualitative Elementenlehre zurück[1], oder sieht sich genötigt, deren Resultate gleichzeitig anzuerkennen und nicht anzuerkennen, indem sie auf der einen Seite zugiebt, dass ein Verständnis der Naturerscheinungen nur unter der Bedingung der Annahme einer von dem unmittelbaren Sinneseindruck verschiedenen Realität möglich ist — nämlich der materiellen Substanz, auf die jener nur hinweist — auf der anderen Seite den schwingenden Aether doch wieder als blosse „reducierte" Vorstellung gelten lassen will, der keine objective Realität zukomme[2]. Diesem Verfahren lässt sich aber nur dann Sinn abgewinnen, wenn man von vornherein auf die Forderung verzichtet, unser Denken solle die Wirklichkeit begreifen und als einzigen Zweck der Erkenntnisthätigkeit die Aufgabe festhält, mit Hilfe gewisser Formeln das Eintreten künftiger Vorstellungen zu berechnen[3]. Bliebe damit eines Teils das Hauptanliegen aller Wissenschaft, die Frage nach dem „warum?" völlig unbeantwortet, so muss anderen Teils stark bezweifelt werden, dass man auf diesem Standpunkt überhaupt zu einer Wissenschaft gelangen könne. Lehrt doch erst die Erfahrung, dass es auf Grund umfassenden Verständnisses der Thatsachen glücken kann, ein bisher völlig Unbekanntes vorauszusagen. Wie der Mensch von sich aus diese Forderung

---

[1] So v. Schubert-Soldern. Vgl. Wundt, a. a. O. S. 341.

[2] Ziehen, a. a. O. S. 104.

[3] Ziehen will deshalb anstatt von Gesetzmässigkeit lieber von einer „Gesetzfähigkeit" unserer Empfindungen reden. A. a. O. S. 19.

hätte erheben sollen, geschweige, wie er sie zu verwirklichen vermocht hätte, das ist nicht recht begreiflich. Dazu kommt, dass die Fälle, wo eine solche Voraussage in der That gelingt, nicht eben häufig sind[1] und dass die Forschung stets des Experimentes zur Bestätigung ihrer auf theoretischem Wege gefundenen Ergebnisse bedarf. So läge denn gar kein Anlass vor, sich nicht bei der thatsächlichen regelmässigen Verknüpfung zweier Ereignisse zu beruhigen. Damit würde freilich das logische Denken durch die Vorstellungsassociation ersetzt.

Unverkennbar strebt nun die immanente Philosophie diesem Endresultate zu. Das kündigt sich, so befremdlich es zunächst klingen mag, gerade darin an, dass die Vertreter dieser Richtung genötigt sind, einem weit über Kant hinausgehenden Apriorismus Raum zu geben[2]. Nicht nur das „Gattungsich“ ist ja a priori, denn es muss zu jeder einzelnen Erfahrung notwendig hinzugedacht werden und ist die Bedingung aller Erkenntnis, auch die Ordnung des Bewusstseinsinhaltes erfolgt nicht etwa nur unter apriorische Kategorien, sondern die allgemeinen Bestimmungen des Gegebenen werden nach Schuppe und Ziehen mit dem Gegenstande zugleich wahrgenommen[3]; eine Thatsache, die übrigens nicht ausschliesst, dass der Begriff des a priori zuweilen lebhaft bekämpft wird[4].

Zuletzt fällt Denken und Sein überhaupt zusammen.

---

[1] Ein Beispiel ist Le Verriers Voraussage der Neptunsentdeckung. Vgl. WUNDT, Logik[2] I, 1893 S. 457.

[2] Vgl. WUNDT, Ueber naiven u. krit. Realismus I, Ph. St. XII, S. 375 ff.

[3] ZIEHEN, a. a. O. S. 54 u. 57. Vgl. WUNDT, a. a. O. S. 376 f.

[4] ZIEHEN, a. a. O. S. 105.

Ganz natürlich. Was soll auch die Vorstellungen, die sich nicht mehr auf Objecte beziehen, die vom denkenden Subjecte verschieden wären, vor den übrigen Bewusstseinsdaten auszeichnen? Alles wird ja gleichmässig subjectiv!

Man könnte versucht sein, zwischen den Sinneswahrnehmungen (den „Empfindungen" in der Sprache dieser Philosophie) auf der einen Seite und den Phantasie- und Erinnerungsbildern (den von ihr ausschliesslich sogenannten Vorstellungen) die Scheidelinie zu ziehen. Leider aber lassen sich beide nicht durch ein für allemal angebbare Merkmale trennen, denn „es giebt keine Sinneswahrnehmung, an der nicht reproductive Elemente beteiligt wären"[1]. So verschwimmt die Grenze zwischen Psychologie und Naturwissenschaft, und das konsequenteste wäre die Unterscheidung beider Gebiete überhaupt aufzugeben.

Aber die Psychologie, der nun die Last zufällt, die wissenschaftliche Aufgabe allein zu bewältigen, muss sich alsbald hierzu unfähig erklären. Kann sie doch auf ihrem Gebiete nur Ordnung schaffen, wenn sie fort und fort das Hereingreifen von Vorgängen in Betracht zieht, die aus der Wechselwirkung des Ich mit einer Aussenwelt stammen. Sie muss also, um bestehen zu können, eine vom Ich verschiedene Natur und eine neben ihr arbeitende Naturwissenschaft voraussetzen. Leugnet man das, so kann man nur noch die Thatsache konstatieren, dass überhaupt Vorstellungen da sind. Giebt es aber zwischen ihnen keine durch unser logisches Denken, also zuletzt

---

[1] Wundt, a. a. O. S. 405.

[2] Wundt, Grundriss der Psychologie[2] 1897, S. 4 ff.

durch den Willen, die „active Apperception“ hergestellten Verbindungen mehr, so erscheint die Annahme eines von den Empfindungen verschiedenen Willens, der sich in der Aussenwelt, die es nicht giebt, ebensowenig bethätigen kann, wie im Innern der Psyche, und damit überhaupt die Trennung der Gefühls- von der Vorstellungsseite des Bewusstseins gänzlich überflüssig. Die psychischen Inhalte werden also völlig homogen, d. h. es wird alles in „Empfindung“ verwandelt und ihr höchstens ein „Gefühlston“ als Nebeneigenschaft zugesprochen [1]. Mithin muss diese Philosophie auch den psychischen Thatbestand vergewaltigen.

Das Endergebnis des ganzen Processes liegt bei ZIEHEN besonders deutlich vor Augen. Bei ihm ist die Denkthätigkeit von ihrem Substrat nicht mehr zu unterscheiden. Denn auch das Weltich ist aufgegeben, das noch ein relatives Recht zu solcher Gegenüberstellung bot. So giebt es nur einen sinnlosen Wirbeltanz von Vorstellungen [2]. Damit ist die immanente Philosophie in den absoluten Skepticismus zurückgefallen.

Mit ihrem subjectiven Idealismus steht dessen schein-

---

[1] ZIEHEN, a. a. O. S. 58, 89. Vgl. die Kritik derartiger Versuche bei WUNDT, Ueber psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus. Ph. St. X, S. 62.

[2] „Wir jagen auf unsern Vorstellungen und Empfindungen dahin. Weder können wir ihnen in die Zügel fallen, noch aus dem Wagen, in dem wir vorwärts fliegen, herausspringen, um den Zuschauer zu spielen. Jeder Gedanke über unsere Vorstellungen ist eine neue Vorstellung. Indem wir den Augenblick a erhascht zu haben glauben, sind wir eine Beute des Augenblicks b. Die erkennende Vorstellung erheischt eine neue Vorstellung, durch welche wir auch sie wiederum erkennen müssten. Nichts kann uns diesem Progressus in infinitum entreissen.“ ZIEHEN, a. a. O. S. 1.

bares Gegenbild, der naive Realismus, der alles in Objecte verwandelt, auf völlig gleichem Boden. Der Unterschied liegt nur in der Terminologie, indem was hier als Bewusstseinsdatum gilt, dort als Thatsache schlechthin aufgefasst wird, eine Abänderung, die nach Streichung des Gattungsich nicht dauernd zu umgehen ist[1]. Dann wird nicht das Sein in das Denken, sondern das Denken in das Sein, nicht die Naturwissenschaft in Psychologie, sondern diese in jene aufgelöst. Aber das Resultat ist das nämliche: alle Erkenntnisthätigkeit wird vernichtet. Daher vermag der Materialismus, der eine naiv-objectivistische Erkenntnislehre vertritt, nur durch einen Selbstwiderspruch zu existieren[2].

3. Dem Missgeschick aller dieser Theorien, schliesslich in den Abgrund des Nihilismus zu stürzen, kann nun selbst der transcendentale Idealismus eines Kant nicht entfliehen. Das scheint zunächst eine irrige Deutung. Die Vernunftkritik verwahrt sich entschieden gegen die Verwechslung ihrer Lehre mit der Theorie Berkeleys. Sie geht nicht im Mindesten darauf aus, die Körperwelt „zu blossem Schein" herabzusetzen, vielmehr ist ihr Verfasser der Ueberzeugung gerade durch den Nachweis der Idealität des Raumes und der Zeit einer

---

[1] Dass Ziehen noch ein Recht hat von Vorstellungen zu reden, wenn das vorstellende Subject selbst nur ein „Empfindungskomplex" ist, dürfte schwer zu beweisen sein. Seine Anschauung ist in Wahrheit Materialismus; „nur die Etiketten haben gewechselt" (Ziehen, a. a. O. S. 104).

[2] Eine Spielart der materialistischen Weltanschauung ist auch der von R. Avenarius und seinen Schülern vertretene Empiriokriticismus. Zur Kritik dieser Anschauung vgl. Wundt, Ueber naiven u. krit. Realism. II. Ph. St. XIII S. 1 ff.

solchen Ungereimtheit ein für allemal das Wasser abgegraben zu haben. Würde doch die Existenz der Körper hinfort nicht mehr abhängig gemacht von zwei „Undingen“[1]. Nirgends ist in Zweifel gezogen, dass es „Dinge an sich“ gäbe, die der uns zugänglichen Erscheinungswelt „zum Grunde“ lägen. Ja in der zweiten Ausgabe seines Hauptwerkes liefert Kant sogar eine ausdrückliche „Widerlegung des Idealismus“ nach, worin er zu zeigen sucht, dass die Bestimmung unseres Daseins in der Zeit etwas Beharrliches ausser uns voraussetze[2]. Wenn dabei mit Entschiedenheit die Meinung abgewiesen wird, als sei hiermit nur die Thatsächlichkeit der Vorstellung äusserer Dinge, nicht ihre transsubjective Existenz bewiesen, so ist freilich ein verblüffender Widerspruch zu ebenso unzweideutigen Ausführungen der ersten Ausgabe geschaffen. Dort lesen wir: „Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Dinge ebenso wenig nötig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit meines inneren Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseits nichts als Vorstellungen“[3]. Und nur dies ist vereinbar mit der transcendentalen Aesthetik, dem Fundamente der ganzen Vernunftkritik. Ist die Zeit eine subjective Anschauung a priori, so kann es beharrliche — also zeitliche — Dinge-an-sich gar nicht geben. Folglich muss die „Widerlegung des Idealismus“ bei der Beurteilung der kantischen Erkenntnistheorie ausser Betracht bleiben. Dass trotzdem ein durchaus richtiger Gedanke in ihr zum Ausdruck

---

[1] Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 74 (Kehrbach).
[2] A. a. O. S. 209. Vorrede zur 2. Ausgabe, Anmerk. S. 31 f.
[3] A. a. O. S. 314.

kommt, und Schopenhauers Verwerfungsurteil[1] nur sehr bedingt richtig ist, wird sich bald ergeben.

Zunächst aber erhebt sich die Frage, mit welchem Rechte setzt Kant die Dinge-an-sich, wenn der verhandelte Beweis mit seines Verfassers Prämissen streitet? Sie mittelst der Kategorie der Causalität zu erschliessen geht nicht an, weil die Kategorien gleich den Anschauungsformen nur auf Erscheinungen anwendbar sind. Wenn Kant trotzdem in der Kritik der praktischen Vernunft ein causal wirkendes Ding-an-sich, das intelligible Ich, einführt, so beeilt er sich hinzuzufügen, dass eine solche Ueberschreitung der Erfahrungsgrenze nur da erlaubt sei, wo es sich um den „reinen Willen", also um die Sicherstellung des Freiheitsbewusstseins handele. Wir befinden uns nicht mehr auf dem Boden theoretischer Gewissheit, sondern dem der praktisch-ethischen Postulate. Wenn nur wirklich das sittliche Bewusstsein, um nicht für Schein zu gelten, notwendig diese Hypothese forderte! Aber sie ist nicht im Mindesten zwingend daraus abgeleitet, sondern ebenso äusserlich an diese Frage herangebracht, wie auch sonst das Ding-an-sich als ein Deus ex machina erscheint, um die Antinomie der reinen Vernunft zu lösen[2].

Gleichwohl hat sich Kant auch hier von einem gesunden Gefühle leiten lassen. Durch seine Berufung auf den Willen beweist er selbst, dass die Auflösung des Ich

---

[1] „Die neue hier nun gegebene angebliche Widerlegung des Idealismus ist so offenbare Sophisterei, z. T. sogar so confuser Gallimathias, dass sie ihrer Stelle in seinem unsterblichen Werke ganz unwürdig ist." (Brief an Rosenkranz, b. Kehrbach S. V.)

[2] Vgl. Wundt, System, S. 344.

in lauter Vorstellungen, wie sie in der vorhin angeführten Stelle vollzogen wird, undurchführbar ist. Und undurchführbar ist sie eben deshalb, weil sie, wie schon oben mehrfach gesagt, beim Skepticismus endet.

Es muss also über Kant hinausgegangen werden.

Zum Zwecke solcher Kantverbesserung ist in neuerer Zeit der Vorschlag gemacht worden, im Selbsterkennen den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding-an-sich aufzugeben. Schulzes „Aenesidemus“ hatte darauf hingewiesen, dass die Vernunftkritik mindestens die Vernunft selbst, aber auch den Verstand, die Sinnlichkeit u. s. w. als Dinge-an-sich müsse gelten lassen [1] und in ihrer Analysierung eine reale Icherkenntnis biete. Jüngst hat dann LÜDEMANN es eine Thorheit genannt, hier das Leben noch hinter dem Lebendigen, das Sein noch hinter dem Seienden zu suchen [2]. Ein vom empirischen verschiedenes intelligibles Ich, wie es die kantische Freiheitslehre forderte, giebt es also nicht.

Haben wir so im Ich anscheinend einen festen Punkt gefunden, so sind doch längst nicht alle Gräben überbrückt. Denn aufs Neue erhebt sich die Frage nach der Realität der Aussenwelt. Bei Kant standen, und dies auch in der ersten Ausgabe der Kritik, die Gegenstände des innern mit denen des äussern Sinnes jedenfalls auf einer Stufe. Auch wenn es hier wie dort nur Vorstellungen giebt, hat keiner von beiden „Sinnen“ den Vorrang vor dem andern und ein besonderer Schluss

[1] Vgl. WINDELBAND, Gesch. d. Philos., S. 453.

[2] LÜDEMANN, Erkenntnistheorie und Theologie XII, Protestantische Monatshefte 1898, S. 137.

auf die Aussenwelt wird darum ausdrücklich abgelehnt. Jetzt hat sich das Verhältnis zu Ungunsten des Nicht-ich verschoben. Und doch ist es augenscheinlich unmöglich, einen durchgängig begreiflichen Zusammenhang zwischen den Vorstellungen herzustellen, sofern man sie für ausschliesslich subjective Gebilde hält. Das Ich findet eben in sich keinen Grund, weshalb es jetzt diese, im nächsten Moment eine ganz andere Vorstellung producieren muss [1].

Als einzige Rettung aus diesem Engpass erscheint die Beseitigung des kantischen „Dogma", wonach den Kategorien nur im Bereiche der Erscheinungswelt Gültigkeit zukommen soll. In der That haben in neuerer Zeit einige diese Bahn betreten. Philosophen von so verschiedener Richtung wie Liebmann und Eduard von Hartmann beteiligten sich an der Rehabilitierung der Kategorien. Der Schluss von der Empfindung auf ein transpsychisches Objekt als ihre Ursache schien selbstverständlich und unanfechtbar. Lüdemann hat ihn noch eingehend aus dem Wesen des Ich zu begründen unternommen. Nach ihm stellt sich unser eigenes Innere in der unmittelbaren Selbstwahrnehmung dar als geistig-lebendige Causalität. Hier offenbart sich der eigentliche und ursprüngliche Charakter dieser Kategorie. Weit entfernt also, dass sie auf Dinge-an-sich unanwendbar wäre, ist sie vielmehr für die zeitlich-räumlichen Erscheinungen nur gültig, nachdem sie vorher ihrer geistigen Gestalt völlig entkleidet und zu einer äusserlich-mechanischen Beziehungsform „depotenziert" ist [2]. So fruchtbar der letzte Gedanke

---

[1] Vgl. R. A. Lipsius, Philosophie und Religion 1885, S. 7.

[2] Lüdemann, a. a. O. XIII, Pr. Mh. 1898 S. 85.

auch ist, reicht diese Ueberlegung doch nicht hin, die Objectivierung der Vorstellungen zu rechtfertigen. Denn nehmen wir an, das Subject habe sich um seine Vorstellungen ordnen zu können zur Setzung einer von ihm selber real unterschiedenen transpsychischen Realität entschlossen — obgleich auf diesem Standpunkt nicht erklärbar ist, wie es von sich aus zu dem Verlangen nach realer Erkenntnis kommen sollte — so müsste es die Nutzlosigkeit eines solchen Unternehmens sofort einsehen. Denn da ihm das Verhalten des angenommenen Dinges-an-sich im Einzelnen völlig unbekannt bleibt, ist es ihm nach wie vor unmöglich, den Vorstellungsverlauf causal abzuleiten. Der allgemeine Gedanke, die Vorstellungen möchten von aussen her gewirkt sein, hilft keinen Schritt weiter.

In dem Gefühle, dass hier etwas nicht ganz in Ordnung sei, haben denn auch die meisten den Schluss auf die Aussenwelt nur als plausible Hypothese gelten lassen wollen, zumal ja auch jene Meinung des Ich, seine Affectionen nicht selbst hervorzubringen, nicht ausschliesse, dass es dennoch unbewusst ihre Ursache sei[1]. Das war eine Verlegenheitsauskunft und die allerunglücklichste, die man ersinnen konnte! Denn eine Hypothese, aus der nichts folgt, ist wissenschaftlich unzulässig. So bleibt nicht etwa bloss der „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns auf blossen Glauben annehmen zu müssen“ (Kant)

[1] Sigwart, Logik[2] I 1889, S. 417, II 1893 S. 759. Neumann, Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius. 1896, S. 17, 26. Die von Sigwart als nicht widerlegbar betrachtete Annahme einer unbewussten Verursachung der Vorstellungen würde wieder auf Unterscheidung von empirischem und Weltich hintendieren.

für alle Zeit bestehen, sondern wir verlieren sogar das Recht die objective Welt zu postulieren. So abermals auf die Bewusstseinsimmanenz beschränkt, geraten wir in die alte Sackgasse, an deren Ende uns Gorgias erwartet.

II. Der kritische Realismus.

1. Im Hinblick auf das negative Resultat der bisherigen Untersuchung bleibt nichts übrig, als auf den kantischen Gedanken der unmittelbaren Wirklichkeit des äusseren Objectes zurückzugehen. Nur müssen wir ihn unabhängig stellen von dem Beweise, den die zweite Ausgabe der Kritik hierfür liefert. Nicht als wollten wir statt dessen auf eine „angeborne Idee" recurrieren; wir halten uns vielmehr die einfache Thatsache vor Augen, dass die Ueberzeugung von der Subjectivität der sinnlichen Empfindung nicht im mindesten ein vor aller Erfahrung feststehendes Axiom ist, sondern das Produkt einer Reihe von Erwägungen, die zum grössten Teil erst dem wissenschaftlichen Denken angehören. Ursprünglich wird die Vorstellung als reales Ding hingenommen und auf diesem Standpunkt verharren wir alle im täglichen Leben. Wir müssen uns stets aufs Neue klarmachen, dass der Gegenstand, den wir gebrauchen oder betrachten, überhaupt von uns vorgestellt werde[1]. Seine Wirklichkeit ist eine gegebene, keine erschlossene. Und umgekehrt weiss sich das Subject anfangs nur als Object unter anderen; es steht mit dem Nichtich in

---

[1] Vgl. WUNDT, System, S. 88, 128 f., 135. Ein wunderliches Missverständnis dieser einfachen Wahrheit findet sich bei ZIEHEN, a. a. O. S. 2.

Wechselwirkung, aber es bedingt durchaus nicht dessen Existenz.

Sobald sich aber die Reflexion der Frage bemächtigt, wie es denn komme, dass wir von den real ausser uns (extra und praeter nos) existierenden Gegenständen überhaupt Kenntnis haben, wird sich ihr als nächstliegende Antwort durchaus nicht die skeptische Lösung des Problems bieten, sondern sie wird die Vorstellung ohne Weiteres als ein subjectives Bild des ihr völlig gleichenden Gegenstandes betrachten. Freilich verstrickt man sich damit in die alten Vexierfragen. Denn offenbar müssten Vorstellung und Object als zwar einander völlig entsprechende, nichts desto weniger aber real getrennte und in der Anschauung trennbare Entitäten aufgezeigt werden können, nun die angenommene Verdoppelung der Wirklichkeit zu rechtfertigen[1]. Andernfalls wird unvermeidlich wieder die Frage aufgeworfen werden müssen, woher wir denn wissen, dass die Objecte den Vorstellungen, von denen wir doch allein Kenntnis besitzen, in allen oder einigen Stücken gleichen, ja dass diesen überhaupt reale Gegenstände correspondieren!

Der Grund auch dieses Missgeschickes liegt in dem sich widersprechenden Versuche, das Erkenntnisproblem unabhängig von dem thatsächlichen Erkenntnisprocess zu lösen[2]. Die aufgeworfene Frage, auf welchem Wege die Dinge sich uns kundthun, kann a priori überhaupt nicht beantwortet werden. Die Antwort ergiebt sich erst als Frucht einer langen wissen-

---

[1] WUNDT, System, S. 133 f.

[2] „Nicht erfinden sondern auffinden soll die Erkenntnistheorie die Principien der Erkenntnis.“ WUNDT, Ph. St. XII. S. 317.

schaftlichen Arbeit. Die methodische Forschung geht nun ausschliesslich in der Weise vor, dass sie die Realität der Aussenwelt so lange unangefochten bestehen lässt, bis bestimmte Gründe, die in den Widersprüchen zwischen verschiedenen Wahrnehmungen liegen, dazu zwingen, einzelnen Bestandteilen der objectiven Welt die Realität abzusprechen. „So scheiden sich schon in dem vorwissenschaftlichen Denken Phantasie- und Erinnerungsbilder von den realen Gegenständen; und die wissenschaftliche Analyse löst allmählich von den letzteren eine Menge von Merkmalen ab, von denen sie zwingende Gründe beizubringen weiss, dass sie der Vorstellung und nicht dem Objecte angehören“[1]. Es ist nun freilich begreiflich, wie das Denken, dem sich auf einer grossen Anzahl von Punkten die naive Auffassung der Wirklichkeit als unhaltbar herausgestellt hat, schliesslich dazu geführt werden kann, die Realität des gesammten Wahrnehmungsinhaltes zu bezweifeln. Aber dieser Zweifel ist, weil nicht auf positive Gründe sich stützend, unberechtigt. Hier wie in mancher anderen Beziehung wirkt die Lehre des Cartesius verhängnisvoll auf die Gegenwart ein. Niemals kann die Philosophie oder irgend eine Einzelwissenschaft zu einem positiven Resultate gelangen, wenn sie meint, mit dem absoluten Zweifel beginnen zu müssen, niemals kann es die Aufgabe des Denkens sein, „objective Realität zu schaffen aus Elementen, die selbst solche noch nicht enthalten“[2]. Diese Meinung ist vielmehr echt scholastisch. Freilich liegt sie allen jenen grossen metaphysischen Systemen der vor- und nachkantischen Zeit zu Grunde,

[1] Wundt, System, S. 98.
[2] Wundt, System, S. 99.

die sich anheischig machten, die Wirklichkeit aus reinem Begriffe zu konstruieren, und enthält den Grundirrtum, als sei das Denken zum Abbilden einer unabhängig von ihm vorhandenen Wirklichkeit bestimmt. Von hier aus fällt auf den Versuch Kant's die Erkenntnis auf „Erscheinungen“ einzuschränken ein ganz anderes Licht. Er hat damit nicht eine Revolution ähnlich der kopernikanischen hervorgerufen und für alle Zeiten die Basis geschaffen, die man, wie mancher geneigt ist zu glauben, nicht verlassen darf, ohne sich mit Recht den Vorwurf des „Rückfalls in Dogmatismus“ zuzuziehen. Genau dieselbe Theorie, die man als die grösste Errungenschaft der neueren Philosophie preist, hat ja schon Protagoras aufgestellt, wenn er lehrt, der Wahrnehmungsinhalt sei weder das Object noch das Subject, sondern ein von beiden verschiedenes Drittes, das unbekannt bleibe. In Wahrheit steht Kant mit der von ihm bekämpften transcendierenden Metaphysik durchaus auf demselben Boden. Denn es ist an und für sich gleichgültig, ob man dem Denken jene schöpferische Gewalt zu- oder abspricht, solange man die Voraussetzung festhält, dass draussen eine Welt von „Dingen-an-sich“ existiere, die im Denken nachzuerzeugen eigentlich das Ideal wäre[1]. Natürlich bleibt es unerreichbar; denn „die zerstörte Wirklichkeit lässt sich mit Hilfe des blossen Denkens nicht wiederherstellen“. Das „reine“, das heisst gegenstandslose, Denken ist eine ebenso unmögliche Conception, wie ein Gegenstand, auf den die Denkgesetze unanwendbar wären[2].

Es ist das grosse Verdienst WUNDT's im Gegensatz

[1] Vgl. EUCKEN, Die Grundbegriffe der Gegenwart, S. 102.

[2] Vgl. WUNDT, System, S. 177.

zu allen solchen in fruchtlosem Subjectivismus endigenden Versuchen auf den einzig gangbaren Weg hingewiesen zu haben, der nur in der schrittweisen Berichtigung des Erfahrungsinhaltes, wie sie die empirischen Wissenschaften von Anfang an vorgenommen haben, gesucht werden darf[1] (vgl. Biedermann's „Triangulation"). Dieser Weg hat die moderne Naturwissenschaft seit Galilei dazu geführt, die schon von Demokrit behauptete, aber ungenügend begründete Lehre von der Subjectivität der Sinnesqualitäten im vollen Umfang wieder aufzunehmen. Als die objective Grundlage der sinnlich erscheinenden Welt bleiben die in Raum und Zeit existierenden materiellen Substanzelemente mit ihren Lageänderungen zurück; Farbe, Ton, Geruch und Geschmack sind nur die Wirkungen der Materie auf das Subject. In die neuere Philosophie seit Cartesius aufgenommen ist die hier zu Grunde liegende Anschauung durch LOCKE's Unterscheidung der

---

[1] Auch R. A. LIPSIUS ist mit seinen erkenntnistheoretischen Grundsätzen, wenn er sie auch nicht völlig widerspruchslos durchgebildet hat, auf der richtigen Bahn gewesen. Man hat ihm die Ersetzung des Dinges-an-sich durch das „Ding ausser uns" zum Vorwurf gemacht. Gewiss durfte er sich für diese Aenderung nicht auf Kant berufen, aber sachlich hat er unzweifelhaft Recht: Das Ding-an-sich ist ein Nonens und ein Nonsens. (Vgl. SABATIER, Theol. Erkenntnisth. S. 25.) Davon kann aber keine Rede sein, dass Lipsius, wie ERHARDT (Metaphysik I 1894 S. 608 ff.) und NEUMANN (a. a. O. S. 35) behaupten, das „Ding ausser uns" als ein Drittes neben Ding-an-sich und Erscheinung gestellt habe. Wo er die beiden letzteren als zwei verschiedene Realitäten einander entgegensetzt, da bezeichnen sie ihm den Unterschied von unbedingtem und endlichem Sein, gewinnen also sofort religionsphilosophische Bedeutung. Das hat auch LÜDEMANN, obwohl er es nicht billigt, richtig erkannt. (Vgl. LIPSIUS, Ph. u. Rel. S. 23 Anm., dazu LÜDEMANN, a. a. O. X. Pr. Mh. S. 53.)

primären und sekundären Ideen auf einen klaren Ausdruck gebracht und die wissenschaftliche Situation der Gegenwart zeigt in diesem Punkt eine breite Grundlage gemeinsamer Ueberzeugung. Wenn beispielsweise noch GOETHE eine Farbenlehre aufstellen konnte, die auf naivrealistischer Grundlage ruht, so wäre dies heute nicht mehr möglich. Auf Grund eines umfassenden Beweismateriales darf die Naturwissenschaft behaupten, dass „der Satz von der Subjectivität der Farben, gerade so wie schon längst der von der Subjectivität der Töne, nicht mehr Hypothese, sondern notwendige Folgerung aus den Beobachtungen ist“ [1].

2a. Aber an diesem Punkte scheiden sich auch die Wege. Die Reduction des Qualitativen auf das Quantitative bleibt auch im Sinne des Kantianismus zu Recht bestehen; gleichwohl behauptet er, alles was die Naturwissenschaft als objectiv real bestehen lässt, ist im tiefern Sinne wieder Erscheinung. Offenbar ist eine solche Anschauung nur dann gerechtfertigt, wenn es ihren Vertretern gelingt, für die Zurücknahme auch der raum-zeitlichen Elemente der Wahrnehmung ebenso zwingende Gründe beizubringen, wie dies von der Physik für die „secundären Qualitäten“ geleistet ist. Hier berufen sich nun in der Regel die Schüler auf den Meister. So schreibt LÜDEMANN [2]: „Die blosse Idealität von Raum und Zeit erachte ich nun einfach als von Kant in seiner transcendentalen Aesthetik erwiesen. Es genügt meines Dafür-

---

[1] WUNDT, Ueber naiven u. krit. Realismus. Ph. St. XII, S. 348.

[2] A. a. O. XI. Pr. Mh. 1898, S. 91. Zu dem nämlichen Ergebnis kommt KINKEL, Die Idealität und Apriorität des Raumes und der Zeit nach Kant. Diss. 1896 vgl. S. 73, 77.

haltens jeden auf die genialen Ausführungen daselbst zu verweisen. Ich halte die Frage für erledigt und diese Erledigung durch keinen der vielen von empiristischer Seite gemachten Versuche für irgendwie erschüttert"[1]. Nicht wenige werden diesem Urteil zustimmen. Aber selbst auf die Gefahr hin, bei einem etwa abweichenden Resultat „zu den Naiven gestellt zu werden", müssen wir die Kantische Lehre nachprüfen. Dabei ist denn ihren Verteidigern ohne Weiteres zuzugeben, dass mancher Einwand gegen Kant erhoben worden ist, der sich bei näherer Betrachtung als nicht stichhaltig erweist. Das gilt vor allen von der sogenannten „Lücke" in seiner transcendentalen Erörterung, die schon PISTORIUS und TIEDEMANN[2] entdeckt zu haben glaubten und die den Streitpunkt in der bekannten TRENDELENBURG-FISCHER'schen Controverse bildete. Nach Trendelenburgs und seiner Vorgänger Meinung ist zwar von Kant bewiesen, dass Raum und Zeit Anschauungen a priori, nicht aber die Möglichkeit widerlegt, dass sie gleichzeitig objectiv-reale Formen der Dinge-an-sich sind. Abgesehen davon, dass es dann in der That bei jener wunderbaren Verdoppelung der Objecte, die uns schon einmal entgegentrat, sein Bewenden hätte — nur dass die Wirklichkeit ihres sinnlichen Scheines entkleidet, wie schon bei Demokrit, eine Welt farbloser Atome darstellte — hat Kant die Idealität des Raumes und der Zeit nicht ausschliesslich auf ihre Apriorität gegründet, sondern auf Widersprüche hingewiesen,

---

[1] Dagegen WUNDT, Was soll uns Kant nicht sein? Ph. St. VII S. 1 ff.

[2] Theätet oder über das menschliche Wissen 1794, S. 46 f.; vgl. KINKEL, a. a. O. S. 24 f.

in die man sich bei Voraussetzung ihrer realen Existenz notwendig verwickele[1]. Sicherlich wird denn auch die populäre Vorstellung, die sich den Raum als eine Art leeren Gefässes denkt[2], heute wenig Verteidiger mehr finden, wiewohl der „speculative Theismus“ eines WEISSE u. A. noch fünfzig Jahre nach Kant auf solche Voraussetzungen zurückging[3]. Müsste doch ein solcher Raum ein „ausgedehntes Nichts“ genannt werden, ein absoluter Ungedanke, der noch grotesker wird, wenn man die objectivistische Deutung auch auf die Zeit überträgt, weil hier noch die wunderbare Eigenschaft des unablässigen Verfliessens hinzukommt[4]. Ebensowenig lässt sich freilich die einer solchen Ansicht oft entgegengestellte Meinung halten, beide wären Eigenschaften der Dinge, denn dann müsste jedem Object eine absolute Grösse und jedem Vorgang eine absolute Dauer zukommen. Nun lehrt aber der Augenschein, dass Länge und Breite eines Gegenstandes zunehmen, je mehr wir uns ihm nähern und umgekehrt. Wie gross ist er denn in Wirklichkeit? Auf welche Entfernung von meinem Auge muss ich ihn bringen, um seine wahre Grösse zu erfassen? Und welches ist

---

[1] KANT, Kr. d. r. Vern. S. 65. Vgl. KINKEL, a. a. O. S. 14.

[2] „Ut absolutum et immensum rerum possibilium receptaculum“. KANT, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 1770, § 15. Vgl. KINKEL, a. a. O. S. 16.

[3] Vgl. CH. H. WEISSE, Gott; bei Ersch u. Gruber, Allg. Encykl. d. W. u. K. I. S. LXXV. S. 444.

[4] Hier bekommen wir eigentlich ein doppeltes Nichts, Vergangenheit und Zukunft genannt, von denen das eine über einen fortwährend wechselnden Punkt hinweg — der im Grunde auch nichts ist — in das andere sich ergiesst. Vgl. WUNDT, Logik I, S. 488.

die wahre Dauer einer Stunde, die dem Glücklichen blitzesschnell verfliegt, dem Harrenden eine Ewigkeit dünkt?

Nach Kant liegt die Lösung aller dieser Schwierigkeiten eben nur in der Apriorität. Ein dem denkenden Geiste immanentes Gesetz zwingt ihn, den empirisch gegebenen Stoff eben so und nicht anders zu ordnen. Den positiven Beweis dafür liefere vor allem die Mathematik. Ihre Lehren können nicht aus der Erfahrung stammen, denn es kommt ihnen notwendige und allgemeine Geltung zu. Anderenfalls müsste ja an jedem Dreieck aufs Neue gezeigt werden, dass seine Winkelsumme nicht mehr und nicht weniger als 180° beträgt. Mithin sind die Sätze der Geometrie „synthetische Urteile a priori".

b. Dabei muss nur Eins seltsam erscheinen: Die Veränderlichkeit und unendliche Mannigfaltigkeit der sinnlichen Empfindung wird der Wissenschaft zum Anlass, sie in das Subject zu verlegen, und nun soll umgekehrt gerade die unaufhebbare Constanz der räumlich-zeitlichen Ordnung als Zeichen ihrer lediglich subjectiv bedingten Notwendigkeit gelten! Dazu treten noch schwerwiegendere Bedenken: Ist der Raum, wie Kant will, „kein empirischer Begriff, der von äusserer Erfahrung abgezogen worden", so muss er als reine Form vorstellbar sein. Man kann sich dann „niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden"[1].

Das streitet aber erstens mit dem von Kant selbst vorausgesetzten Begriff des (echten) Apriori. Gerade Kant's eigenen Darlegungen zufolge haben wir uns durch-

[1] Kr. d. r. Vern. S. 51.

aus zu hüten, es irgendwie im Sinne des Nativismus zu deuten. Höchstens als ein „virtuelles Eingeborensein“ darf es interpretiert werden[1]. Dann aber handelt es sich um eine Funktion des Geistes, die nur an und mit der Erfahrung zum Bewusstsein kommt, also doch wieder nur aus ihr abstrahiert werden kann. Einen Mittelweg giebt es da nicht; wir können uns nicht selbst bei der raumsetzenden Thätigkeit beobachten, „ab ipsa mentis actione“ lernen, worin das Wesen der Räumlichkeit besteht, sondern wir erhalten den Wahrnehmungsinhalt schon in der fertigen zeit-räumlichen Form.

Daher streiten zweitens die Kantischen Sätze auch mit der Erfahrung. Niemals ist es möglich, sich die reine Raumform unabhängig von jedem Gegenstand vorzustellen. Versuchen wir es dennoch, so füllt sie sich vor unserem Auge mit einem völlig gleichartigen Inhalt[2], den wir uns dann freilich auch als gleichgültig, aber wohlgemerkt nur begrifflich, denken können. Die von jedem Inhalt befreite Raumform ist also ein Begriff, ein nie in der Anschauung zu realisierendes Postulat, keine Vorstellung.

Aber so wendet man ein, was wird aus der apodiktischen Gewissheit, die man für die Sätze der Geometrie zu behaupten genötigt ist? Darauf ist zu antworten: Den allgemeinen Eigenschaften des Raumes und damit den Axiomen der Geometrie kommt in Wahrheit nur eine thatsächliche, keine apodiktische Gewissheit zu. Die Ueberzeugung aber, dass ein einmal gefundener Lehrsatz

---

[1] De mundi sens. atque int. forma et pr. § 6. Vgl. WINDELBAND, Gesch. d. Phil. S. 367, 424.

[2] Vgl. WUNDT, System, S. 113 f.

immer und überall Geltung habe, ist eine notwendige Folge des logischen Processes, durch den die formalen Elemente der Wahrnehmung ausgesondert werden. Die Zerlegung der Wirklichkeit in eine Form und einen Stoff wird durch die Thatsache angeregt, dass ein Körper, ohne seine Gestalt im mindesten zu verändern, doch seine Farbe verlieren und mit einer andern vertauschen kann und dass nicht minder zwei völlig differente Geschehnisse von derselben Vorstellung der Dauer begleitet sein können. Hierdurch entsteht notwendig der Gedanke, dass geometrische Gestalt und Zeitspanne gegenüber ihrem Inhalt absolut gleichgültig sein. Aendert sich daher nunmehr auch die Form eines Körpers oder tritt das nämliche Ereignis mit schnellerem oder langsamerem Verlauf ein, so lässt sich trotzdem die ursprüngliche Form als fortbestehend, nur jetzt teilweise durch leere Luft oder gleichgültige Erlebnisse ausgefüllt, festhalten, so dass die Formen einander nicht verdrängen, sondern nur durchkreuzen. Dadurch erscheinen sie sämtlich schliesslich als Einschränkungen e i n e s Raumes und einer allumfassenden Zeit. Nun ist aber nicht zu verkennen, dass sich auf diesem Wege Raum und Zeit durch die nämlichen Merkmale ausgesondert haben; die dem Stoff gegenübergestellte Form ist also noch eine einheitlich-raumzeitliche. Sollen beide Anschauungsformen von einander getrennt werden, so müssen auch sie sich wieder abweichend von einander verhalten. Dies ist in der That der Fall. Macht man nämlich den Versuch, die abgelöste Form für sich zu betrachten, so zeigt sich, dass zwar eine Untersuchung der räumlichen Elemente mit Ausserachtlassung der zeitlichen möglich ist, dass aber die vom Raume losgelöste

Zeit nicht mehr als rein formaler Process, sondern nur noch mit Hilfe intensiver Veränderungen darzustellen ist[1]. Beiläufig ist Kant durch diese Thatsache, die also auch umgekehrt gestattet, zeitliche Veränderungen ohne begleitende Dislocationen aufzufassen, dazu veranlasst worden, Raum und Zeit als Formen des innern und des äussern Sinnes einander gegenüberzustellen, eine Unterscheidung, die sich nicht halten lässt, denn thatsächlich ist unser gesamter Erfahrungsinhalt räumlich und zeitlich zugleich[2].

Erscheinen nunmehr Raum und Zeit als gesonderte Faktoren der Wahrnehmung, so ist klar, dass man innerhalb jeder Form wieder von ihrer concreten Verwirklichung, der einzelnen Figur oder Zeitdauer, absehen und die allgemeinen Eigenschaften beider einer begrifflichen Untersuchung unterziehen kann, die nun notwendig unabhängig ist von jeder speciellen Erfahrnng. Da es aber andererseits niemals zu einer Gegenüberstellung zweier Faktoren des Gegebenen hätte kommen können, wenn nicht thatsächlich jede Wahrnehmung sie enthielte, so ist die unabänderliche Geltung jedes einmal bewiesenen mathematischen Satzes gesichert[3].

Noch weniger als die Eigentümlichkeit der geometrischen Sätze für die Apriorität des Raumes können

---

[1] Vgl. zu diesen Ausführungen die (etwas abweichende) Darstellung von Wundt, System S. 111 ff., 121 ff., Logik I, S. 485 f.

[2] Vgl. Wundt, System, S. 123.

[3] Ihr apodictischer Charakter „wird daher vollkommen zureichend durch die Thatsache erklärt, dass sie sich auf die constanten Bestandteile aller Erfahrung beziehen" Wundt, Logik[2] II, S. 106.

[4] Kr. d. r. Vern. S. 58.

die angeblichen Zeitaxiome Kant's für die Apriorität dieser Anschauungsform entscheiden. In Wahrheit sind die Sätze, dass die Zeit nur eine Dimension habe und verschiedene Zeiten nur nach einander sind, überhaupt keine „Axiome", sondern einfach tautologisch, sie „wiederholen nur in verschiedener Form die Versicherung, dass die Zeit existiert"[1].

Die von Verteidigern der Apriorität gegen Ausführungen wie diese immer wieder erhobenen Einwände beruhen teils auf einer Verkennung des thatsächlichen Weges, den das abstrahierende Denken bei der Aussonderung der formalen Elemente einschlägt, teils auf einer Verwechselung der physikalischen und mathematischen Abstraction.

So kann natürlich das Gemeinsame an einer Elle und einem Meterstabe nicht ihre Grösse sein[2] und eben so berechtigt ist der z. B. von Sigwart[3] erhobene Protest gegen die Meinung des Empirismus, wir fänden die gerade Linie in der umgebenden Welt vor. Ist sie doch nichts anderes als die ideale Verbindung zweier Punkte, in der alle zwischen ihnen möglichen gekrümmten Linien zusammentreffen würden, wenn man sie sich ihrer Gestalt nach immer mehr gegenseitig angenähert denkt[4] — also ebenfalls ein Postulat unseres Denkens und in der Erfahrung immer nur annähernd verwirklicht.

Endlich soll mit der hier gegebenen Theorie der

---

[1] WUNDT, Logik I, S. 483.

[2] Vgl. KANT, Kr. d. r. Vern. S. 53.

[3] SIGWART, Logik II, S. 70 f.

[4] Etwas anders WUNDT in seiner „Logik der Mathematik" (Logik II 1).

logischen Ableitung des Raum- und Zeitbegriffes nicht im mindesten geläugnet werden, dass die Vorstellung des Räumlichen (nicht des reinen Raumes) dem allen schon „zum Grunde liegen“ müsse. Vielmehr können wir sie nur aus dem Wahrnehmungsinhalt herausziehen, weil sie thatsächlich, zwar nicht der Wahrnehmung vorausgeht, oder als gesonderte Vorstellung neben anderen bestünde, wohl aber sich stets an und mit dem Stoffe der Empfindung entwickelt.

c. Hierbei handelt es sich um einen rein psychologischen Prozess, dessen Untersuchung nicht Sache der Erkenntnistheorie ist. Für den Zweck dieser Abhandlung genügt es, die Thatsache zu erwähnen, dass weder die von JOH. MÜLLER begründete und gegenwärtig am scharfsinnigsten, wenn auch natürlich in veränderter Gestalt, von HERING vertretene sogenannte „nativistische“, noch die von HELMHOLTZ aufgestellte „empiristische“ Raumtheorie widerspruchslos durchführbar ist. Die erstgenannte Ansicht giebt über die thatsächlich vorhandene Entwickelung der räumlichen Vorstellungen keine zureichende Rechenschaft[1], die zweite schiebt entweder das Problem nur zurück, indem sie vom Gesichtssinn an den Tastsinn verweist (eine sehr beliebte Erklärung) oder unbewusste Schlüsse annimmt, vermöge deren wir die Gegenstände im Raume localisieren, also die Vorstellung des Raumes immer schon voraussetzt. Demgegenüber besteht die Eigentümlichkeit der von WUNDT aufgestellten

---

[1] Auch die Neuanpassung der Netzhautelemente, wenn in Folge von Chorioiditis starke Metamorphopsien eingetreten waren, lässt sich von nativistischen Voraussetzungen aus nicht erklären.

Theorie[1] darin, dass sie die Raumvorstellung als ein Produkt associativer Verschmelzung zweier Empfindungskomplexe auffasst, denen an und für sich noch keine räumliche Eigenschaft zukomme, sodass die räumliche Wahrnehmung der Erfahrung, d. h. der logischen Bearbeitung des Gegebenen schon vorausgeht, ohne doch im eigentlichen Sinne angeboren zu sein[2]. Die bei den räumlichen Gesichtsvorstellungen in Betracht kommenden Factoren sind ein System von qualitativ und intensiv stetig abgestuften Netzhaut- und Bewegungsempfindungen, die somit die Bedeutung von „Localzeichen" gewinnen[3]. Auf analogem Wege lässt sich der Tastraum erklären, während die Zeitzeichen in erster Linie Gefühlselemente sind[4].

Diese Anschauung ist nicht mit der Lotzischen Localzeichentheorie zu verwechseln. Für Lotze haben die

---

[1] Vgl. WUNDT, Logik I, S. 506 ff. Grundriss der Psychologie[2] 1897, § 10. Zur Theorie der räumlichen Gesichtswahrnehmungen, Ph. St. XIV, S. 98 ff.

[2] „Ohne Schwierigkeit lässt sich diese Ansicht einer präempirischen Entstehung der Raumvorstellung als eine Fortbildung der kantischen Raumtheorie ansehen. Auch Kant war nicht der Meinung, dass wir uns den Raum vorstellen, ohne durch äussere Einflüsse erregt zu sein. Aber während er keinerlei psychologische Processe für nötig hielt, um über die räumliche Ordnung der Sinneseindrücke Rechenschaft zu geben und, wie wir hinzufügen können, auch keinen unmittelbaren Anlass hatte, solche Processe anzunehmen, erwächst für uns die Aufgabe, jene Funktion des Bewusstseins, die sich in der Raumanschauung bethätigt, näher zu zergliedern." WUNDT, Logik I, S. 509.

[3] Es ist also ein Irrtum, wenn LÜDEMANN (a. a. O. XI. Pr. Mh. 1898, S. 95) meint, niemand vermöge zu sagen, worin die Localzeichen eigentlich beständen. Sie lassen sich im Gegenteil sehr genau im Einzelnen aufweisen.

[4] WUNDT, Grdr. d. Psych. S. 183.

sog. Localzeichen nur die Bedeutung von Symbolen, die der metaphysischen Seele zum Anlass werden, ihre angeborne Fähigkeit der Raumerzeugung zur Anwendung zu bringen. Wundts Lehre bedarf derartiger Speculationen nicht, sondern hält sich durchaus auf dem Gebiete empirischer Psychologie.

Sie verdient daher vor dieser und ähnlichen Anschauungen durchaus den Vorzug[1].

Dazu bringt sie ein für die richtige Auffassung des Psychischen äusserst wichtige Thatsache zum klaren Ausdruck. Sie lehrt an einem verhältnismässig einfachen Beispiel, was als ein fundamentales Gesetz der gesammten geistigen Entwickelung aufgefasst werden muss: das (von Wundt sogenannte) „Prinzip der schöpferischen Synthese".

Es kann nämlich auf psychologischem Gebiet kaum einen schwerwiegenderen Irrtum geben, als die Meinung jede Vorstellung sei einfach gleich der Summe der sie zusammensetzenden Empfindungen. Es wäre auch bei genauester Kenntnis der Komponenten unmöglich, hier die Resultante vorauszusagen, wenn man sie nicht schon aus Erfahrung kennt. Sie ist stets ein qualitativ neues Erlebnis. „So vermöchte niemand, wenn ihm auch alle Partialtöne eines Klanges bekannt wären, daraus jenes Aufgehen der Obertöne im Grundton und jene Eigentümlichkeit der Klangfärbung vorauszusagen, die den specifischen Charakter des Einzelklangs ausmachen"[1].

---

[1] Auch nach HERBART sind die Localzeichen Motive, durch die eine transcendente Seele zur „Reihenbildung" angeregt wird. (Vgl. WUNDT, Logik I, S. 510.)

[2] WUNDT, System, S. 334 f. Vgl. Grdr. d. Psych.[2] S. 376;

Und ebenso würde, wer noch nie ein räumliches Bild gesehen, aus Lichteindrücken und Muskelempfindungen die Tiefenvorstellung nimmermehr deducieren können. Dagegen ist es umgekehrt sehr wohl möglich, das fertige Gebilde in seine Teile zu zerlegen und diese als seine Faktoren zu begreifen. Die psychologische Causalerklärung ist also überall eine regressive.

Als Ergebnis dieser Untersuchung bleibt bestehen, dass die in unserer Anschauung verwirklichte Vorstellung der Dinge auf subjectiv-psychologischen Bedingungen ruht. Nun gelingt es aber auch hier durch gegenseitige Correctur unserer Wahrnehmungen diese subjectiven Elemente fortschreitend zu beseitigen und dadurch zu dem Begriff einer objectiven Ordnung des Gegebenen zu gelangen, die nur durch einen Akt grundloser Willkür zu einer apriorischen Funktion des Ich gestempelt werden kann[1]. Nicht nur die bestimmten Formen der Dinge können auf keine Weise psychologisch abgeleitet werden, sondern es kann auch niemals gelingen, etwa die Zeit auf den Raum oder die dritte Dimension auf die beiden anderen zu reducieren und nachzuweisen, dass wir es in dieser Ausgestaltung lediglich mit einer subjectiven Nötigung zu thun hätten.

3. Was schliesslich von unserm gesamten Wahrnehmungsinhalt zurückbleibt, wenn die notwendige Abstraction von allen subjektiven Elementen so bis zu Ende fortgeführt wird, ist in Wahrheit nur ein System äusserer B e z i e h u n g e n. Mag man daher die hier vertretene

---

Ueber psych. Causalität u. d. Princip der psycho-phys. Parall. Ph. St. X, S. 112 ff.

[1] Vgl. WUNDT, System, S. 145, Logik I, S. 515.

Anschauung immerhin als „Realismus“ bezeichnen, so ist sie doch principiell verschieden von dem gemeinhin sogenannten „naturwissenschaftlichen Realismus“, mit dem sie eben wegen der Kants subjectivistische Einseitigkeit vermeidenden Stellung zur Raum- und Zeitlehre leicht verwechselt werden kann. Ja diese Ansicht entfernt sich weiter von der populär-objectivistischen, als der Kantianismus. Verführt doch dieser Standpunkt immer wieder dazu doch irgend etwas Unbekanntes an den Dingen-an-sich vorauszusetzen, das unserer Zeit- und Raumvorstellung correspondieren soll, so sehr man sich auch immer wieder dagegen verwahrt, diese objectiven Substrate selbst wieder als Raum und Zeit zu fassen [1]. Thatsächlich giebt es solche „verborgenen Qualitäten“ überhaupt nicht. Der objective Raum ist nichts als der abstracte Begriff zu unserer sinnlichen Raumanschauung. Diese nur als einen „trügenden Schein“ aufzufassen, „der uns die Dinge nicht sowohl offenbart, als verhüllt“, wäre in der That „ein verhängnisvolles Missverständnis“ [2]. Gerade darum aber ist es unmöglich die Wirklichkeit auch nur entfernt nach Analogie unserer Vorstellungsobjecte zu denken.

In der Naturwissenschaft kommt der Gedanke, dass schliesslich nur die formal-begrifflichen Elemente als objectiv gegeben zurückbleiben können, in dem Bestreben zum Ausdruck, alle Qualitäten auf eine einzige — die hypothetische Urmaterie — zu reducieren. Verschwinden aber in dieser alle qualitativen Unterschiede, so wird sie in Wahrheit q u a l i t ä t s l o s. Dies vom Standpunkt rein empirischer Betrachtungsweise nie zu beweisende,

---

[1] Vgl. Lüdemann, a. a. O. XI, Pr. Mh. 1898, S. 91.

[2] Lipsius, Phil. u. Rel., S. 10.

weil kaum jemals zu verwirklichende Postulat, erhebt die Erkenntnistheorie zu einer zwingenden logischen Forderung. Daher genügt ihrem Anspruch nur eine durchgängig mathematisch-mechanische Naturerklärung. Hier werden alle Veränderungen zu lediglich räumlichen Umlagerungen und alle „Kräfte“ aus geheimnisvollen transcendenten Wesen zum exact formulierbaren Ausdruck für die Beschleunigung, die ein Massenteilchen in einer bestimmten Zeit erfährt. Die naturwissenschaftliche Causalerklärung unterscheidet sich also durchaus von der psychologischen[1]. Gleichwohl geraten beide nirgends in Widerspruch. Denn aus den bisherigen Erörterungen ergiebt sich zugleich, dass der Begriff der Materie nur von provisorischem Wert ist. Der naturwissenschaftliche Standpunkt stellt eine Abstraction dar, als deren Ergänzung einerseits die Psychologie, andererseits die Metaphysik auftritt. Denn die physikalische Untersuchung der Wirklichkeit kann zwar von der qualitativen Bestimmung des Erfahrungsbestandes absehen, aber

[1] Vielfach glaubt man der Psychologie Wundt's den tadelnden Beinamen „naturalistisch“ geben zu müssen. Naturalistisch ist aber nicht eine solche Psychologie, die mit naturwissenschaftlicher Methode arbeitet, sondern jeder Versuch, die psychische auf physische Causalität zu reducieren. Vgl. die humorvolle Kritik Wundt's in dem Aufsatz: Ueber psych. Causalität etc. Ph. St. X, S. 47 ff. Wundt kann es nicht glauben, dass diese materialistische Psychologie, nachdem sie schon vor hundert Jahren vollkommen totgeschlagen wurde, noch einmal lebendig geworden sei. Er hält sie „für das Gespenst des seligen Holbach, das sich in ein modernes Gewand, geziert mit Bildern von Ganglienzellen, Leitungsbahnen und psychophysischen Experimenten gehüllt hat und als Legitimationspapier sogar ein vergilbtes Blatt Kant'scher Transcendentalphilosophie mit sich führt. Auch Gespenster wissen sich in die Zeit zu schicken“ (a. a. O. S. 75).

sie darf sich nicht beikommen lassen ihn zu läugnen. Er bleibt vielmehr als solcher Object der Psychologie. Demzufolge ist das Ich nichts anderes als die Gesamtheit der Vorstellungen, Gefühle und Willensregungen, wie sie in der unmittelbaren Selbstauffassung gegeben sind. Weder das Bewusstsein, in dem sie zur Einheit verbunden sind, ist „an sich“ etwas anderes, als eben ein zusammenfassender Begriff für die Thatsache der Verbindung selbst, noch darf den einzelnen psychischen Ereignissen ausser ihrer wirklichen noch eine „unbewusste“ Existenz zugeschrieben werden. Sie sind nicht Erscheinungen von Dingen, überhaupt keine Gegenstände, sondern Teilvorgänge des rastlos fliessenden psychischen Geschehens[1]. Demnach ist es schon unzutreffend, wenn Lüdemann meint, „dass sich das Ich vermöge der Anschauungsform der Zeit zur Erscheinung werde“[2] und vollends irrig als Träger des realen Seelenlebens noch eine metaphysische Substanz zu postulieren. Alle solche Bemühungen leiden an einem geheimen Materialismus, denn sie nehmen eine unberechtigte Uebertragung naturwissenschaftlicher Gesichtspunkte auf die Psychologie vor[3]. Die Gründe, die man zu Gunsten der Substanztheorie anzuführen pflegt, sind meistens ein directes Zeugnis dafür, dass man sich von materialistischen Vorstellungen nicht los machen kann: so wenn man behauptet, dass die Thätigkeit stets ein von ihr verschiedenes Thätiges voraussetze, während doch gar nicht abzusehen ist, warum nicht das Subject sein Wesen eben im Actus

[1] Wundt, System, S. 37.
[2] A. a. O. Pr. Mh. 1898, S. 130.
[3] Wundt, System, S. 292. Logik I, S. 537 ff.

selber haben könne. Nicht minder beruht es auf schiefen psychologischen Vorstellungen, wenn man das „Aufbewahrtbleiben früherer Eindrücke“ als ein Zeugnis für die Existenz eines unbekannten Depositoriums ansieht[1]. In Wahrheit kommt niemals eine Vorstellung in unveränderter Gestalt wieder zur Perception, jedes Erinnerungsbild ist ein neues psychisches Erzeugnis, das wir vermöge irgend welcher Eigenschaften auf ein früheres zurückbeziehen[2].

Die zweite notwendige Ergänzung der Naturwissenschaft führt dagegen unabweisbar in die Metaphysik. Es ist nämlich unmöglich bei einer Auffassung stehen zu bleiben, die in der objectiven Welt nur eine Vielheit von Relationen geometrischer Punkte sieht. Denn dagegen erhebt wieder die unmittelbare Erfahrung des Ich, das doch selbst einen Teil dieser Welt bildet, entschiedenen Einspruch. Da uns nun kein anderes reales Sein als eben unser eigenes psychisches gegeben ist, so bleibt nichts übrig als die kosmologische durch die psychologische Betrachtung zu ergänzen, mithin vorauszusetzen, dass dasjenige, was uns nur in seinen äusseren Beziehungen bekannt ist, seinem eigenen Wesen nach uns selber ähnlich, d. h. psychischer Natur sei[3]. Dabei kann natürlich zwischen den verschiedenen geistigen Einheiten

---

[1] So STANGE, Die christliche Ethik im Verhältnis zur modernen Ethik: Paulsen, Wundt, Hartmann 1892, S. 25. Ebenso sind die Versuche KÜLPES, die Seelensubstanz zu retten, (Einleitung in die Philosophie, S. 191 f.) als misslungen zu betrachten. Vgl. WUNDT, Ueber die Definition der Psychologie, Ph. St. XII, S. 38 f.

[2] Vgl. WUNDT, Logik II 2, S. 168.

[3] In ihrem Endergebnis trifft unsere Untersuchung also mit LÜDEMANN wieder zusammen. Vgl. a. a. O. XII. Pr. Mh. 1898, S. 191.

ein erheblicher Stufenunterschied bestehen; in der Materie ein Fühlen und Wollen ein „Hassen und Lieben“ anzunehmen, wie es im Menschen sich ausgebildet hat, ist nichts als Mythologie. Aber mindestens die Keime seelischen Lebens muss auch schon die anorganische Natur in sich bergen. Nur so kann die Welt als ein einheitliches Entwickelungsganzes verstanden werden.

Wenn hier von psychischen Eigenschaften des Stoffes die Rede ist, so sei zur Verhütung von Missverständnissen nochmals ausdrücklich bemerkt, dass man sich die letzten Weltelemente nicht etwa als „beseelte Atome“ im Sinne von Lotze zu denken hat. Das wäre eine Vermengung unvereinbarer Gesichtspunkte[1]. Die Endpunkte des metaphysischen Regressus sind „nicht thätige Substanzen sondern substanzerzeugende Thätigkeiten“ [2]. Hier scheint indessen eine Schwierigkeit aufzutauchen: Inwiefern kann sich für die Beziehungen rein geistiger Einheiten — diese Frage muss sich unvermeidlich aufdrängen, wenn man das metaphysische Ergebnis dieser Erörterung mit der doch festgehaltenen Voraussetzung eines „objectiven“ Raumes vergleicht — der Raum noch als adäquate Form darbieten? Aber die vermeintliche Antinomie beruht auf derselben unzulässigen Rückübertragung unserer sinnlichen Vorstellungen auf den aus ihnen erst abstrahierten Begriff der allgemeinen und constanten Ordnung, in der sich die, natürlich geistig-innerliche, Wechselwirkung der Willenseinheiten vollzieht[3].

[1] WUNDT, System, S. 416 f.

[2] A. a. O. S. 421.

[3] Denn zu Willenseinheiten werden sie deshalb notwendig, weil die Vorstellung erst durch die Wechselwirkung bedingt ist, die Gefühle aber Teilvorgänge des Wollens sind.

Als letzte Frucht dieser ganzen Betrachtung ergiebt sich nun auch die positive Antwort auf die oft für unlösbar gehaltene, ja als ein Rühr-mich-nicht-an betrachtete Frage nach der „Wechselwirkung zwischen Leib und Seele“. Der denkende Wille, der selbst von unmittelbarer Realität und die Quelle aller Begriffsbildung ist, kann in keiner Weise mit der Materie, seinem Erzeugnis, in Wechselbeziehung gedacht werden. Daher eröffnet sich als einzig gangbarer Ausweg das Princip des psycho-physischen Parallelismus, das natürlich nur ein empirisches Hilfsprincip sein kann, weil für die endgültige metaphysische Betrachtung Geist und Natur überhaupt nicht gleichwertig sind. Aber für die Einzelwissenschaften ergiebt sich aus ihm die Grundregel, dass niemals ein psychischer Vorgang aus einem physischen — wie es der Materialismus versuchte — oder umgekehrt abgeleitet werden kann. Psychologie und Naturwissenschaft sind nach ihren eigenen Gesetzen zu bearbeiten. Trotzdem ist die Einheit der Weltanschauung damit nicht gefährdet; denn genau genommen handelt es sich überhaupt nicht um sachlich getrennte Arbeitsfelder, sondern um zwei grundverschiedene, aber einander ergänzende Standpunkte. Man wird sie mit Wundt am besten als den der subjectiven, unmittelbaren oder anschaulichen und den der objectiven, mittelbaren oder begrifflichen Erkenntnis unterscheiden[1].

Könnten wir daher überall die Zusammenhänge völlig übersehen, so würde zwar ein durchgängiges sich Entsprechen beider Reihen festzustellen sein, niemals aber könnte etwa die gleichzeitige Erregung von Nervenfasern

[1] Wundt, System, S. 145 f.

des Gehirns Aufschluss darüber geben, wie sich die parallelen Empfindungen zu Vorstellungen verbinden, Wertgefühle und Willensakte anregen[1]. Die meisten Einwendungen gegen die Theorie des psycho-physischen Parallelismus leben davon, dass sie diese letztere wichtige Einschränkung übersehen[2]. Von Spinoza's Grundsatz „ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum" ist das hier vertretene Parallelitätsprincip durchaus verschieden.

Zweiter Teil.

Die religionsphilosophischen und die ethischen Theorien.

οὐ γὰρ δυνάμεθά τι κατὰ τῆς ἀληθείας
II Kor 13 8.

I. Die religionsphilosophischen Theorien.

1. Die Begründung einer idealistischen Metaphysik ist nicht gleichbedeutend mit dem Wahrheitsbeweis für die Religion. Aber nur unter der Voraussetzung, dass der Geist mehr ist als eine Funktion materieller Sub-

---

[1] Ueber psychische Causalität etc. Ph. St. X, S. 43.

[2] Auch die übrigen Bedenken SIGWART's (Logik II, S. 537 ff.) sind nicht unüberwindbar; keinesfalls wenigstens widerlegen sie die WUNDT'sche Fassung des Parallelitätsprincips. Die ausführliche „Widerlegung" ERHARDT's (Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele 1897) kann dagegen nur als Empfehlung der von ihm bekämpften Sache dienen. Seine Polemik ist um so weniger von Gewicht, als er selbst mit seiner Annahme qualitativ verschiedener Naturkräfte eine unhaltbare Erkenntnistheorie und eine anthropomorphistische Metaphysik vertritt.

stanzelemente, ist eine religiöse Weltanschauung möglich. Trotzdem findet man hin und wieder das Gegenteil behauptet. In der Theologie RITSCHL's und seiner Schüler sind Gedanken ausgeführt worden, denen zufolge es den Anschein gewinnen könnte, als wären die Lehren der Religion gegen jede Metaphysik gleichgültig und vertrügen sich ebensowohl mit einer materialistischen Grundüberzeugung, wie mit einer idealistischen oder dualistischen. Dagegen ist einmal zu sagen, dass Ritschl selbst eine Metaphysik vertritt und zwar eine naiv-dualistische[1], und dass zum andern schon die einfache Aussage: „Gott existiert“, gleichviel auf welchem Wege gewonnen, ein metaphysischer Satz ist, von dem nicht begreiflich ist, wie er vereinbar sein soll mit einer Theorie, für die eine Welt starrer Atome die abschliessende Wirklichkeit bildet. Von diesem Standpunkt aus kann es höchstens zu einem unklaren Optimismus — der doch mit den Thatsachen oft in harten Conflikt gerät — und zu einem völlig verflüchtigten Gottesbegriff kommen, indem man irgendwelche Naturerscheinungen (z. B. den Aether) willkürlich als Gott bezeichnet[2]. Sagt man aber, die Ueberzeugung von dem unvergleichlichen Werte der Religion schliesse die materialistische Hypothese schon an und für sich aus, so ist das höchstens für den einzelnen Gläubigen zutreffend; für die Theologie als Wissenschaft ist es nur unter Voraussetzung der kantischen Erkenntnislehre verständlich, wonach der theoretischen Vernunft die Erfassung des eigenen Wesens der Wirklichkeit (weil dieses ein „Ding-

---

[1] Vgl. LÜDEMANN a. a. O. V. Pr. Mh. 1897, S. 191 ff.

[2] Vgl. E. HÄCKEL, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft[6] 1893, S. 16 u. ö.

an-sich“ sein soll), wie ihrer letzten Gründe, Zusammenhänge und Zwecke ewig verschlossen bleibt. In diesem Sinne sagt z. B. auch R. A. Lipsius, dass erst praktische Nötigungen sittlich-religiöser Art dazu führten, die idealistische Anschauung der materialistischen vorzuziehen[1]. Aber diese Lehre von einer nur durch sittliche Postulate überschreitbaren Erscheinungswelt hat sich uns bereits als unhaltbar erwiesen. Will man also nicht zu der Ausflucht der nominalistischen Scholastik zurückkehren, wonach vor dem Forum der Philosophie falsch sein könne, was die Theologie als wahr behaupten müsse, und damit alle Vernunft und Wahrheit von Grund aus zerstören, so wird man offenbar dazu gedrängt, der Wissenschaft und mit ihr der Philosophie das Recht einzuräumen, von sich aus ein einheitliches Weltbild zu entwerfen, und von ihr auch die Entscheidung in religiösen Dingen irgendwie abhängig zu machen. Dabei kann es aber nicht genügen, die religiöse Weltanschauung als mit der Wissenschaft allenfalls v e r e i n b a r aufzuzeigen, sondern es müssen sich Thatsachen nachweisen lassen, die ihre unabweisbare Notwendigkeit darthun. Anderenfalls wären die Glaubenssätze als unbegründete Annahmen fallen zu lassen.

Das Recht der Vernunft hat freilich noch keine Kirchengemeinschaft rückhaltlos anerkannt. Da nämlich alle Religion den Anspruch erhebt auf göttlicher Offenbarung zu beruhen, so behauptet man hier im Besitze einer höhern Wahrheitsquelle zu sein und ein ewig Gültiges zu vertreten, das über alle menschliche Kritik schlechthin erhaben sei. Nicht etwa nur der Lehre von der doppelten Wahrheit hat daher die Kirche sich zu-

[1] Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre[2] 1891, S. 5.

gewandt, sondern die Gleichberechtigung beider Reihen von Aussagen durchaus verneinend die unbedingte Unterordnung der Vernunft unter die Offenbarung, unter Umständen den Verzicht auf ihren Gebrauch, gefordert. Sie blickt auch dann noch mit vielfach misstrauischen Blicken auf ihr Gebahren, wenn sich das Denken im Allgemeinen einer idealistischen Weltauffassung zuneigt. Denn damit ist der Kirche wenig gedient. Einmal kann sie sich mit einem Dualismus in der Art des cartesianischen nicht minder gut, ja vielleicht besser abfinden, als mit dem Monismus; sodann wird an einer grossen Zahl von Punkten nicht nur ein principiell religionsfeindliches, sondern jedes auf die Autonomie der Vernunft gegründetes moderne System den Dienst versagen und in Conflikt geraten mit dem altkirchlichen Dogma, das die officielle Kirche beider christlichen Confessionen im Wesentlichen noch heute vertritt.

Da dieses Dogma „übervernünftige“ Wahrheiten enthält, so kann auch die Art seiner Kundmachung nur eine übernatürliche sein. Für diesen Standpunkt kann es daher eine „Theorie der Offenbarung“, sofern darunter die Aufsuchung allgemeingültiger Gesetze verstanden werden soll, nach denen sich die Bildung religiöser Vorstellungen vollzieht, gar nicht geben. Auf schlechthin wunderbare Weise werden die Ideen von der übersinnlichen Welt fertig in die Seele des Inspirierten gelegt, falls sie nicht die Gottheit selbst oder ihr Abgesandter von Person zu Person den Menschen übermittelt. Ebenso wenig giebt es ein von allen zu handhabendes Kriterium ihrer Wahrheit. Zwar fordert die römisch-katholische Kirche nur Glauben für das, was semper, undique, ab

omnibus creditum est, aber sie definiert eine Menge Dogmen, denen eine unbefangene geschichtliche Betrachtung eine solche Würde, sei es auch nur für den Bereich der occidentalischen Christenheit, unmöglich zugestehen kann.

Der Protestantismus stellt dem die Lehre von der alleinigen Normativität der heiligen Schrift entgegen; allein das auch von ihm vertretene trinitarische und christologische Dogma lässt sich nur mit Gewalt in sie hineininterpretieren. So sehr er daher den Glauben im Sinne eines Vertrauensactes auf die Gnade Gottes in Christo zu fassen geneigt ist, sieht er sich doch vermöge der ihn mit dem Katholicismus verbindenden supranaturalistischen Prämissen genötigt, von der fides qua creditur die fides quae creditur zu unterscheiden und zuletzt ebenfalls Glauben zu fordern für das, was die Kirche glaubt. Grundsätzlich durchbrochen wird dieser Gedankenkreis nur in der Lehre vom testimonium spiritus sancti internum. Aber einer solchen unmittelbar innerlichen Beglaubigung ist nicht ein Werk von so mannigfachem Inhalt, wie die Bibel, geschweige eine übervernünftige, also dem Menschen im Grunde unverständliche Lehre fähig[1].

2. Den Schwierigkeiten, in die sich der Supranaturalismus verwickelt, sucht die ihm feindlich gegenüberstehende Theologie des Rationalismus auf dem Wege zu entgehen, dass sie die Objecte des Glaubens vor allem die Gottesidee als notwendige Ergänzung des kosmologischen Weltbildes zu begreifen sucht. Kant hat die Schwächen der schulmässigen „Beweise für das Dasein Gottes" ein für alle Mal aufgedeckt. Er behält auch

[1] Vgl. R. A. Lipsius, Lehrbuch der evang.-prot. Dogmatik[3] 1893, S. 154 f., 163.

dann noch Recht, wenn man sich genötigt sieht, seine erkenntnistheoretischen Aufstellungen zu verlassen und der Metaphysik wieder eine berechtigte Stelle im Umkreis des menschlichen Denkens einzuräumen. Für den ontologischen Beweis ist das ohne weiteres klar. Der kosmologische kann nur durch einen Sprung den Bannkreis endlicher Ursachen und Wirkungen verlassen und nicht minder irrt der teleologische, wenn er meint für die in der Welt unleugbar vorhandene Zweckmässigkeit eines übersinnlichen Principes zu bedürfen[1]. Wenigstens zeigt die Wundt'sche Hypothese, die aus den Zweckhandlungen schon der niedersten Individuen allmählich den kunstreichen Bau der höheren Organismen entspringen lässt, dass man auf rein immanentem Wege diesen der Hauptsache nach verständlich machen und zu einer befriedigerenden Lösung der Frage gelangen kann, als der Darwinismus, der nur die äusseren Faktoren der Anpassung und Auslese in Rechnung stellt[2]. Von grösserem Werte, obwohl an sich ebenfalls unzureichend, ist der historische Beweis, der aber wenigstens auf die Thatsache hinweist, dass die Religion um ihrer allgemeinen Verbreitung willen unmöglich als eine Krankheitserscheinung betrachtet und aus temporären Ursachen abgeleitet werden kann.

Von neueren Versuchen, die Wahrheit der Religion in der Weise des Rationalismus, also ohne Zuhilfenahme

[1] Vgl. Wundt, System, S. 432 f., Lipsius, Dogmatik, S. 226 f., Siebeck, Lehrb. der Religionsphilosophie 1893, S. 347 ff.

[2] Wundt, System, S. 322. Vgl. Lipsius, Dogmatik[3] S. 205. Wenn übrigens Sigwart (Logik II, S. 524 Anm.) meint, Wundt durchbreche mit dieser Hypothese das Princip des psycho-phys. Parallelismus, so ist das ein Missverständnis.

der psychologischen Thatsache der Religion selbst, zu begründen, verdienen ihrer Bedeutung wegen drei genannt zu werden.

Lotze findet die causale Wechselwirkung der endlichen Seinselemente nur begreiflich, wenn sie sämtlich beschlossen gedacht werden in einem allumfassenden Absoluten. Diese Argumentation ist vollkommen zutreffend, wenn man die „Ur-Sache“ als ein Ding betrachtet, „dem es gelegentlich einfällt, sein passives und fremdes Verhalten gegen andere Dinge aufzugeben, um nun diese plötzlich in ihrem eigenen Zustande in einer vorher nicht dagewesenen Weise zu bestimmen“[1]. Das ist aber sowohl für die naturwissenschaftliche, wie für die metaphysische Betrachtung falsch. Löst sich der ersten zufolge die Welt in ein System von Beziehungen auf, so kann immer nur eine Beziehungsänderung als Ursache einer nachfolgenden anderen gedacht werden. Causa ist also nicht mehr eine Sache, sondern ein Vorgang. Für die zweite aber kann niemals der Einzelgeist als ursprünglich isoliertes Sein (Monade) in Betracht kommen. Vielmehr ist jedes Element nur wirklich in einer concreten Verbindung, die in der Empfindung gegeben ist. Sieht man ab von der durch das Nicht-Ich wesentlich mit bedingten Vorstellungsseite, so bleibt der „reine Wille“ oder die „transcendentale Apperception“ als eine leere Abstraction zurück.

Der zweite bemerkenswerte Versuch aus neuerer Zeit stammt von A. E. Biedermann. Er glaubt für die existentielle Einheit von Geist und Materie, die dem Bewusstsein nur in ihrem essentiellen Gegensatze gegeben

[1] Wundt, Logik I, S. 595.

sind, einen übersinnlichen Grund annehmen zu müssen. Nun beruht schon die hier vorausgesetzte angebliche „Doppelgrundthatsache“, d. h. die metaphysische Gleichwertigkeit von Geist und Materie, auf einem erkenntnistheoretischen Irrtum; aber ganz abgesehen davon hat Biedermann nicht das geringste Recht, das Absolute als der Welt immanenten göttlichen Geist zu bestimmen. Vielmehr wären von dieser Voraussetzung aus nur zwei Anschauungen möglich: entweder die spinozistische Annahme einer Substanz mit zwei Attributen, oder ein transcendenter Monismus mit Postulierung einer absoluten „Indifferenz“. Anderer Widersprüche hier nicht zu gedenken[1].

Des Wort simplex signum veri führt PFLEIDERER[2] zu gunsten seiner Ansicht an die eine transcendente Einheit von Subject und Object, ohne die kein Erkennen möglich sei, fordert ein Argument, das sich übrigens auch bei Lipsius[3] und schon bei Schleiermacher findet. In dieser Form setzt es aber die schon zurückgewiesene Meinung voraus, das Denken sei zum Nachbilden einer unabhängig von ihm vorhandenen Wirklichkeit bestimmt, wobei natürlich die Harmonie von Denken und Sein als irgendwie durch einen transcendenten Faktor „praestabiliert“ gedacht werden müsste. Allein unsere Denkthätigkeit besteht nur in der begrifflichen Bearbeitung eines gegebenen Stoffes, dessen Elemente wir gleich,

---

[1] Vgl. zur Kritik namentlich LIPSIUS, Philosophie und Religion S. 55 ff., ferner SIEBECK, a. a. O. S. 230 ff., LÜDEMANN, a. a. O. II, Pr. Mh. 1897, S. 55 ff., 95 ff.

[2] Pr. Mh. 1897, S. 22.

[3] Vgl. Hauptpunkte, S. 2.

einander entgegen, oder von einander abhängig setzen[1]. Folglich ist nur die Voraussetzung erforderlich, dass die Objecte einer solchen Bearbeitung nicht widerstreben, d. h. dass sie sich in ein System, wo eines aus dem andern nach bestimmten Regeln folgt, einordnen lassen. Nun kann allerdings gefragt werden, worauf denn das Vertrauen des menschlichen Geistes beruhe, dass eine solche Einordnung durchgängig möglich ist, da eine Welt, in der absolut regellose Veränderungen vorkämen, zwar in der Consequenz alle wissenschaftliche Erkenntnis aufheben würde, aber an sich selbst nicht absolut undenkbar ist. Die rein empirische Thatsache, dass bisher die Herstellung eines begreiflichen Zusammenhanges immer noch geglückt ist, kann offenbar für sich allein nicht entscheidend sein[2]. So weist dieser Gedanke auf tiefer liegende Probleme hin, tritt aber in demselbeu Masse, als er den persönlichen Vertrauensakt des denkenden Geistes in Rechnung stellt, aus der Reihe der rationalistischen Argumente heraus[3].

3. Ehe jedoch auf die hiermit angeregten Fragen eingegangen werden kann, sind noch diejenigen Theorien des religiösen Erkennens zu erwähnen, die man allgemein als die evolutionistischen bezeichnen kann. Sie haben ihre gemeinsame Wurzel in der Ueberzeugung von der Undurchführbarkeit des rationalistischen Ideals. Der providentielle Evolutionismus findet in der neueren Theologie seinen Hauptvertreter an R. A. LIPSIUS, bei dem sich jedoch verschiedene Gedankenreihen

---

[1] Vgl. WUNDT, System, S. 83.

[2] In diesem Sinne wäre LIPSIUS, Phil. u. Rel. S. 40 f. zu verbessern. Vgl. LOTZE, Logik, S. 567 f. SIGWART, Logik[2] II, S. 21 f.

kreuzen. Das Wesen der bezeichneten Anschauung besteht darin, dass sie zwar den Gottesglauben wie die religiösen Vorstellungen überhaupt auf rein anthropologisch-psychologischem Wege entstanden sein lässt, gleichwohl aber annimmt, dass die ganze zu seiner Ausbildung führende immanente Entwickelung gottgeordnet, mithin dieser geschichtliche Process unter den Gesichtspunkt der Offenbarung zu stellen sei. Der scheinbare Vorzug dieser Theorie liegt darin, dass sie nirgends das Dazwischengreifen eines übernatürlichen Faktors vorauszusetzen braucht. Aber das ist zugleich ihre Schwäche. Denn es bleibt auf diesem Standpunkt eben eine blosse Annahme, dass Gott als letzter Grund des Ganzen vorauszusetzen sei. Will man dies wirklich erhärten, so bleibt nur noch der Weg, auf „praktische Nötigungen" oder „Wertgefühle" hinzuweisen, die eine gegenteilige Annahme ausschliessen sollen. Aber der eigenen Theorie zufolge müssten auch diese wieder als durch den immanenten Entwickelungsprozess notwendig hervorgebracht angesehen werden.

Damit schlägt, trotz allen Sträubens, der providentielle in den illusionistischen Evolutionismus um. Denn thatsächlich „steht und fällt die Religion mit der Gewissheit darüber, dass sie sei, was sie sein will, eine in Wechselwirkung mit der übersinnlichen Welt entstandene, wenn auch mannigfach bedingte Erfahrung von dieser[1].

Will also die Religionsphilosophie den Illusionismus überwinden, so übernimmt sie die Verpflichtung, solche Erfahrungen aufzuweisen, genau zu analysieren und zu

[1] TRÖLTSCH, Gött. gel. Anz. 1894, Nr. XI S. 848 f.

den sonstigen Bewusstseinsinhalten in Beziehung zu setzen.

Hier sind nun alle Versuche a limine abzuweisen, die in irgendwelcher Form in den Supranaturalismus zurücklenken[1]. Ebensowenig kann aber der Hinweis auf eine einzelne geschichtliche Thatsache an und für sich schon genügen, um darauf den Bau einer religiösen Weltanschauung aufzuführen. Mag es noch so unbezweifelbar richtig sein, dass der überwältigende Eindruck der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu vielen zur Bürgschaft für die Wahrheit seiner Lehre wird, es bleibt ein verhängnisvoller Gedankensprung, den sich eine wissenschaftliche Dogmatik nicht zu Schulden kommen lassen darf, von der Grösse eines Charakters ohne weiteres auf die Richtigkeit der von ihm vertretenen metaphysischen Anschauungen zu schliessen. Tritt aber wirklich mit Jesus ein Göttliches in die Welt ein, so ist es wieder undenkbar, dass es bei den Menschen auch nur das leiseste Verständnis fände, wenn nicht hier schon irgendwelche Vorbedingungen vorhanden wären. Somit stellt sich die zurückgewiesene Anschauung — am schärfsten wird sie gegenwärtig von Herrmann vertreten — als eine unglückliche Combination von Supranaturalismus und Evolutionismus dar, die nur aufs Neue die Notwendigkeit darthut, die Beziehung des Menschen auf Gott als ein allgemein gültiges Faktum anzusehen. Ein nur indirecter, ausschliesslich durch Christus vermittelter Verkehr des Christen mit Gott ist ein aus Scheu vor „Mystik" hergestelltes künstliches Präparat. Ent-

[1] Die Versuchung hierzu liegt angesichts der Schwierigkeiten, die das religiöse Problem bietet, nur allzu nahe. Auch Tröltsch ist ihr nicht entgangen.

weder sind Religion und Offenbarung Wechselbegriffe oder sie sind beide Illusion.

4. Damit kommen wir zu der grossen Zahl derjenigen Theologen, die — in individuell sehr verschiedener Weise — auf die innere Erfahrung zurückgehen, die aller Religion zu Grunde liegt. Am berühmtesten ist SCHLEIERMACHERS „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit". Aber es braucht heute kaum noch gesagt zu werden, dass diese Doctrin in einer einseitigen Religionsauffassung wurzelt, die nicht im Stande ist zu einem Gott zu gelangen, der etwas wesentlich anderes wäre als eine ästhetisch verklärte Welt. Trotzdem hat sie LÜDEMANN in jüngster Zeit unerheblich modificiert wieder aufgestellt. Nach ihm beruht das religiöse Selbsterleben des Menschen auf der unausweichlichen Wahrnehmung seiner „creatürlichen Situation"[1]. Weshalb aber die abhängige Lage des Individuums gerade als eine „creatürliche" gefasst werden müsse und nicht identisch sein könne mit der Abhängigkeit von den Elementargewalten der Natur, das wird auch bei Lüdemann nicht deutlicher.

Diesen Bemühungen gegenüber ist nun seit Kant der (auch bei Lipsius und Ritschl verwendete) Gedanke aus der deutschen Theologie nicht wieder verschwunden, dass die religiöse Erfahrung zu dem ethischen Faktor des Geisteslebens in Beziehung gesetzt werden müsse. Dabei wendet man in der Regel die Sache in der Weise, dass wie bei Kant selber, die religiösen Ideen als Postulate erscheinen, die erhoben werden um den sittlichen Selbstzweck des Menschen sicher zu stellen.

---

[1] LÜDEMANN, Erkenntnistheorie und Theologie XIV. Pr. Mh. 1898, S. 213.

Eine Entscheidung über diese und andre Ausgestaltungen des hier zu Grunde liegenden Gedankens ist ohne eingehendere Erörterung des ethischen Problems völlig unmöglich. Auf dieses werden wir daher zunächst einzugehen haben.

II. Die ethischen Theorien.

1. Bei der Behandlung der ethischen Frage muss von der folgereichen Thatsache ausgegangeu werden, dass nicht überall dieselben Handlungen Billigung oder Missbilligung finden, dass mithin ein allgemein gültiger Sittencodex nicht existiert. Freilich ist die Wandelbarkeit der sittlichen Begriffe tendenziös übertrieben worden[1]; man kann das Charakteristische des Sittlichen nicht darauf beschränken, dass überall an irgendwelche Handlungen lobende oder tadelnde Urteile geknüpft werden. Aber der Umstand, dass es Völker giebt, bei denen Blutrache, Menschenfresserei, Unkeuschheit und ähnliches nicht nur als erlaubt, sondern geradezu als Pflicht gilt, lässt sich nicht beseitigen[2].

Wenn man trotzdem versucht, dies zu ignorieren, so ist das darum begreiflich, weil dadurch auch der Wert des sittlichen Lebens ernstlich gefährdet erscheint. Weder

[1] „So verschieden die allgemeinen ethischen Standpunkte der Philosophen sein mögen, das Urteil über die Zwecke, welche sittlich genannt werden, ist selbst innerhalb grösserer Zeitperioden wenig veränderlich und auf einer bestimmten Entwickelungsstufe des sittlichen Bewusstseins ist es vielleicht nicht minder constant, wie das Urteil über logische Verhältnisse.“ WUNDT, Ethik² 1892, S. 495.

[2] Vgl. ELSENHANS, Wesen und Entstehung des Gewissens 1894, S. 269.

als ein göttliches Wiegengeschenk, ein angebornes Bewusstsein von gut und böse, lässt sich ja dann noch das Gewissen erklären, noch auch als ein unmittelbares Vernehmen der Stimme des göttlichen Warners und Richters, wie es die populär theologische Ansicht zu deuten pflegt. Immerhin ist es auf consequent supranaturalistischem Boden möglich, der Gefahr, die sittlichen Werte zu verflüchtigen, zu entgehen und gleichwohl einen offeneren Blick für die Thatsachen zu bewahren, sobald man im Einklang mit der Kirchenlehre geltend macht, dass Gott die Offenbarung seines Willens nur einem bestimmten Kreise von Menschen habe zu teil werden lassen; eine Annahme, die absolute Unkenntnis und spätere Abänderung des Gebotenen denkbar erscheinen lässt.

Da aber einem fortgeschrittenen Denken dieser Ausweg verschlossen ist, so haben philosophische und theologische Ethiker in KANT's Gefolge einen anderen eingeschlagen. Nicht der materielle Inhalt des Sittengebotes, so ist hier die Meinung, ist den Menschen von Anfang an völlig deutlich gewesen — dieser wird vielmehr erst im Laufe der geschichtlichen Entwickelung mit steigender Klarheit erfasst — wohl aber findet sich überall das (rein formale) Bewusstsein der absoluten Verpflichtung. Aber die Schwierigkeit ist damit nicht geringer, sondern grösser geworden; der Ethik muss es ja gerade darauf ankommen den materiellen Inhalt ihrer Vorschriften sicher zu stellen. Falls nun im Wechsel der Zeit das Entgegengesetzte gleichmässig mit dem Anspruch auf unbedingte Geltung auftritt, so liegt offenbar ein Grund zur Bevorzugung des gerade heute Geforderten nicht vor. Wir bekommen eine Verpflichtung, die

thatsächlich zu nichts verpflichtet. Daher wird diese Auffassung doch wieder dazu getrieben, dem Gewissensphänomen eine inhaltliche Bestimmung zu geben, sei diese auch noch so abstract, wie das der kategorische Imperativ Kants: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte", in der That bestätigt[1]. Dazu kommt, dass auch die Stärke, mit der sittliche Forderungen sich geltend machen, keineswegs stets und überall gleich ist. Hätte die Stimme des Gewissens wirklich immer absolute Autorität, so wäre unbegreiflich, dass sie thatsächlich oft ungehört verhallt. Wollte man dagegen wieder einwenden, dass doch die blosse Kenntnis der unbedingten Gültigkeit einer Forderung ihre Erfüllung nicht sicherstelle, so konstruierte man ein rein intellectuelles Gebot, von dem nun umgekehrt nicht einzusehen ist, wie es überhaupt jemals befolgt werden könnte, es sei denn, dass irgendwelche, an sich sittlich indifferente Neigungen den Willen zufällig nach derselben Richtung zögen[2]. Es ist deshalb auch irrig zu sagen, das Sittengesetz stelle eine Notwendigkeit des Handelns dar, „welche gedacht werden muss"[3]. Man wird vergeblich versuchen, auf rein gedankenmässigem Wege etwas zu finden, was schlechthin wert sei, verwirklicht zu werden. Der Begriff des „objectiven Wertes", dem WUNDT in seiner Ethik fundamentale Bedeutung zumisst, und worunter er ins-

---

[1] Vgl. WUNDT, Ethik, S. 367. ELSENHANS, a. a. O. S. 37.

[2] Vgl. u. S. 73.

[3] So im Einverständnis mit HERRMANN auch LIPSIUS (Phil. u. Rel. S. 185). Ebenso vertritt PFLEIDERER die Apriorität des Sittengesetzes.

besondere geistige Güter verstanden wissen will[1], ist im Grunde eine contradictio in adjecto und schon von verschiedenen Kritikern als unhaltbar aufgewiesen. „Jeder Wert setzt die Beziehung auf ein Subject voraus“ [2]. Objective Werte könnten daher nur solche Güter genannt werden, die nicht lediglich dem Individuum, sondern der Allgemeinheit als wertvoll gelten. Damit wäre man auf den Standpunkt des Utilitarismus hinübergetreten, der uns noch beschäftigen wird.

Indessen scheint doch ein Gedanke, sobald er vollzogen wird, unmittelbar zugleich den Anspruch zu erheben, dass der Wille sich in seinen Dienst stelle. Das ist die Idee der Freiheit. Der sich selbst gesetzgebende Wille des vernünftigen Wesens wäre ihr zufolge als der oberste Zweck zu setzen[3] und das Wollen dann sittlich, wenn es sein eigenes (wahres) Wesen verwirklicht. Augenscheinlich dreht man sich bei dieser Definition im Kreise herum. Denn man muss ja notwendig fragen, worin das wahre Wesen des persönlichen Willens bestehe. Das kann man aber unmöglich aus reinem Begriff konstruieren, sondern muss es schon vorher (aus Erfahrung) kennen. Ist es doch schlechterdings nicht angängig, das Sittliche mit dem Vernunftgemässen überhaupt gleichzusetzen, denn dann wäre das Ideal des Willens in jedem Falle realisiert, wo die Entscheidung keinem äussern Zwange unterliegt, sondern auf Grund selbstän-

---

[1] Wundt, Ethik, S. 501. System, S. 654.

[2] Stange, Die moderne Ethik etc. S. 29. Vgl. die dort angeführte Untersuchung E. v. Hartmann's (Krit. Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, S. 100 f.).

[3] Lipsius, a. a. O.

diger Ueberlegung erfolgt, und es würde sich die Nötigung ergeben, den mit klarer, zweckbewusster Einsicht ausgeführten Mord eine sittlich gute Handlung zu nennen!

Dass hier eine Selbsttäuschung obwaltet, wird freilich leicht übersehen, weil jeder bis zu einem gewissen Grade Kenntnis hat von einem Zustande, der auf Grund bestimmter Gefühle als ein idealer erscheint. Doch kann hierauf erst später eingegangen werden.

2. Zunächst ist die Ansicht des Utilitarismus zu prüfen, der gegenüber den Zirkelschlüssen der Vernunftethik eine festere Grundlage für die moralischen Begriffe zu finden glaubt, wenn er nicht vom Subject, sondern von der Gesellschaft ausgeht. So stellt er der Individualethik die Sozialethik gegenüber. Was zu einer gewissen Zeit oder bei einem bestimmten Volke gut oder böse heisst, das bestimmt nach dieser Theorie ausschliesslich die Gesellschaft[1]. Und zwar betrachtet sie sich selbst als das Object des Sittlichen, so dass zum obersten Zweck alles Handelns die Förderung der allgemeinen Wohlfahrt, die „Maximation der Glückseligkeit" (Bentham) gesetzt wird. Man darf den Fehler dieser Ansicht nicht in der unbestimmten Fassung des Principes erblicken. Denn wenn es auch zunächst die Frage offen lässt, ob die Intensität der Lust oder ihre extensive Ausbreitung in erster Linie ins Auge zu fassen sei[2], ob man also besser daran thue, einen möglichst grossen Wirkungskreis zu suchen oder seine Gaben in den Dienst weniger zu stellen, um in der Beschränkung desto nachhaltiger zu

---

[1] Vgl. THEOBALD ZIEGLER, Sittliches Sein und sittliches Werden, S. 51.

[2] Vgl. WUNDT, Ethik, S. 391.

wirken, so dürfte der Utilitarier mit Recht geltend machen, dass auch der Gesamtheit am besten damit gedient ist, wenn jeder zuerst in den engen Grenzen des Hauses und bürgerlichen Berufes seine Pflicht erfüllt und nur in die Weite schweift, soweit Zeit und Kraft ihm das ohne Verletzung der nächstliegenden Aufgaben gestatten [1].

Und noch ein anderes, was man ihr eingewandt hat, wird die Utilitätsmoral zurückweisen können. Bei unserer sittlichen Beurteilung des menschlichen Thuns und Treibens — so etwa hat man den besagten Einwurf formuliert — fragen wir nicht allein nach den Folgen, also nach dem Nutzeffect für die menschliche Gemeinschaft, sondern vorzugsweise nach den Motiven und nennen eine That bisweilen auch dann sittlich, wenn sie objectiv betrachtet schädlich gewirkt hat [2]. Entweder müsse sich also, sagt man, der Utilitarismus in Widerspruch setzen mit den thatsächlich geltenden ethischen Normen, oder mit der Unterscheidung eines objectiv-materialen und eines subjectiv-formalen Urteils (Paulsen) Elemente aufnehmen, die nicht auf seinem Boden gewachsen seien; denn nur ein objectiv-materiales Urteil sei von seinen Prämissen aus gerechtfertigt.

Dem kann aber entgegengehalten werden, dass die Gesellschaft auch das Recht hat, die Individuen selber nach ihrem Wert für das Ganze einzuschätzen, und dass ihr demgemäss ein Mensch, der sein persönliches Wohl dem der Gesamtheit unterordnet auch dann noch, wenn er in der Wahl seiner Mittel einmal fehlgegriffen hat, höher stehen wird, als der andere, der nur, weil er damit

---

[1] Ziegler, a. a. O. S. 82.
[2] Stange, a. a. O. S. 13.

zugleich sein eigenes Ich am besten förderte, ausnahmsweise einmal zum Wohle seiner Mitbürger beigetragen hat. Man wird sagen, damit sei doch nicht die Handlung selber einer doppelten Beurteilung unterzogen, aber was will denn jenes „subjective“ Urteil anderes als eben die Person selber einschätzen?

Endlich kann die Thatsache, dass Irrtum walten kann über das, was zum Nutzen oder Schaden der Gesellschaft anschlagen werde, nicht als Zeugnis gegen das Wohlfahrtsprincip beigebracht werden[1]. Dieser Irrtum wäre doch nur dann verhängnisvoll für das Princip, wenn er als unvermeidbar gelten müsste und überhaupt jede Vorausberechnung des Effectes ausschlösse!

Aber der fundamentale Fehler des Utilitarismus ist, dass er das Gute mit dem Nützlichen ohne Weiteres zusammenwirft und infolgedessen sittliche Minderwertigkeit mit physischen und intellectuellen Mängeln auf gleiche Stufe setzen muss. Daran wird auch mit jener doppelten Beurteilung nichts gebessert. Offenbar müssten für die utilitaristische Ethik Kranke, Schwache und Minderbegabte für ebenso unsittlich gelten wie principielle Egoisten, denn beide werden nur ausnahmsweise etwas Nützliches schaffen[2].

Nimmermehr kann auch einleuchtend gemacht werden, weshalb der Mensch sein eigenes Glück für fremdes dahin geben soll. Ist allgemeine Glückseligkeit der höchste Zweck, so hat offenbar mein Wohl denselben Anspruch auf Berücksichtigung wie jedes andere, und das Wohl

---

[1] Wie unbegreiflicher Weise STANGE thut (a. a. O. S. 14).

[2] Dies macht Stange gegen die „evolutionistische“ Ethik geltend (a. a. O. S. 40).

der Gesellschaft wird deshalb nicht wertvoller, weil es dieselben Lustgefühle in hundertfacher Wiederholung enthält[1]. Wenn die Gesellschaft sich im allgemeinen darüber klar ist, was in ihrem Interesse liegt, so vermag sie zwar bis zu einem gewissen Grade durch ihre überlegene Macht den Einzelnen zu nötigen in Uebereinstimmung mit diesem Zwecke zu handeln, sie wird aber nicht erreichen, dass er dies freiwillig thue, denn sie kann ihm nicht beweisen, dass dies unter allen Umständen auch zu seinem eigenen Vorteil sei. „Die Maxime, dass jeder seinen eigenen Interessen am besten diene, wenn er das Gemeinwohl fördert, ist als allgemeingültige Formel von zweifelhafter Wahrheit und als Gefühlsmotiv beinahe unbrauchbar“[2]. Andererseits braucht sich niemand vor einem sittlichen Verwerfungsurteil der öffentlichen Meinung zu scheuen, denn ein solches kann es eben auf utilitaristischem Boden im eigentlichen Sinne gar nicht geben. Müsste doch jeder im Grunde die do-ut-des-Politik billigen und dies auch dann, wenn er sich im eigenen Interesse genötigt sieht, einem andern Vertreter dieses Princips aufs schärfste entgegenzutreten!

Solchen Mängeln kann man nicht abhelfen, indem man die „Macht der Gewohnheit“ zu Hilfe heranzieht und etwa folgendermassen argumentiert: Was zuerst aus überwiegend egoistischen Motiven hervorging, was die Gesamtheit von ihren Gliedern durch Lohn und Strafe erzwingen musste, vorzüglich alles, was sie unter den unmittelbaren Schutz der Götter stellen konnte, das hat sich allmählich zur geheiligten Sitte verfestigt, der man

---

[1] Vgl. WUNDT, Ethik, S. 423.

[2] WUNDT, a. a. O.

nicht mehr aus irgend welchen fremden Rücksichten nachkommt, sondern deren Gebote als etwas Selbstverständliches, Naturnotwendiges erfüllt werden. Aber wenn Sittlichkeit heisst, der Sitte treu sein, so ist es unmöglich, sich im Namen der ersten gegen die zweite aufzulehnen. Den Inhalt der Gewissensforderung könnte nie etwas anderes bilden, als was in der betreffenden Volks- und Religionsgemeinschaft Tradition ist — eine Consequenz, die dem Thatbestande augenscheinlich schnurstracks zuwiderläuft.

3. Ebensowenig kann auch die Deszendenztheorie darthun, dass die gemeinnützigen über die eigennützigen Triebe der Menschennatur allmählich die Oberhand gewinnen müssten. Den Vertretern dieser Anschauung zufolge fände auf sittlichem Gebiete eine ähnliche Auslese statt, wie auf dem phylogenetischen. Dadurch verstärkten sich die altruistischen Triebe im Laufe der Zeit immer mehr und blieben schliesslich allein zurück. Nun ist es wohl verständlich, dass die Völker mit höherer Sittlichkeit die ethisch minderwertigen überflügeln, aber unter den Individuen scheinen doch gerade die selbstsüchtigsten die meiste Aussicht zu haben, die Oberhand zu gewinnen. Mithin würde die natürliche Züchtung zum entgegengesetzten Resultate führen: der Egoismus erränge schliesslich die Alleinherrschaft[1], möchte selbst durch die wachsende Unsittlichkeit die ganze Menschheit ihrem sichern Untergang entgegengehen.

Trotzdem ist zuzugeben, dass auch die Naturethik ein Motiv geltend machen kann, das den Egoismus, ja den natürlichen Selbsterhaltungstrieb zeitweise zurückzu-

[1] Vgl. WUNDT, Ethik, S. 424.

drängen im Stande ist. Thatsächlich steht doch nicht — wie z. B. die Ethik des französischen Materialismus voraussetzt — von Haus aus „homo homini lupus“ gegenüber, sondern die auf der natürlichen Blutsgemeinschaft, Geschlechtsliebe oder psychischen Verwandtschaft beruhenden Sympathiegefühle sind als ebenso spontane Regungen anzusehen, wie die Selbstliebe[1]. Sie finden sich teilweise schon in der Tierwelt und hier wie beim Menschen wird man immer auf die Mutterliebe als ein schönes Beispiel hinweisen können. Aber auch der elementare Drang, der den Vorübergehenden antreibt, ein ihm ganz fremdes Kind aus dem Wasser zu retten, lässt dieselbe Deutung zu. Er weist darauf hin, dass jenes Gefühl der Gemeinsamkeit, das im fremden Leben ein Stück des eigenen findet, wenngleich in verschiedener Stärke, aber doch zuletzt alle Menschen unter einander verbindet.

Damit haben wir sicherlich „eine angeborene Stütze und Hilfe“ einen „natürlichen Bundesgenossen des Sittlichen“ gefunden, ob es aber gelingt, auf die Neigungsgefühle den ganzen Bau der Ethik zu gründen, das macht doch eine Reihe von Erwägungen im höchsten Grade zweifelhaft.

Der naheliegendste Einwurf ist dabei der am wenigsten stichhaltige. Man könnte nämlich sofort geltend machen wollen, dass ja dadurch, dass egoistische und altruistische Gefühle gleicherweise in der Menschennatur angelegt sind, noch keineswegs ein Grund für die verschiedene sittliche Schätzung beider gegeben sei. Gewiss ist das nicht der Fall. Aber es lässt sich fragen, ob denn wirklich eine ethische Methode die allein

[1] Vgl. ZIEGLER, a. a. O. S. 63.

richtige ist, die sich bestrebt, ein System von Vorschriften aufzustellen, denen nachzukommen der Mensch verpflichtet sei. Ja man wird wahrscheinlich sogar Wundt Recht geben müssen, der es für ein principiell verfehltes Beginnen ansieht, wenn die Ethik Moralgesetze giebt, „anstatt zu untersuchen, wie und warum Moralgesetze entstanden sind und entstehen müssen“[1]. Dass wir damit einen ähnlichen Weg einschlügen, wie ihn die darwinistische Moralphilosophie auf ihre Weise zu gehen versucht hat, dürfte an und für sich nicht abschrecken. Ob aber unter den neuen Voraussetzungen die Endabsicht besser zu erreichen ist? Es müsste dann gezeigt werden können, dass sich mit Naturnotwendigkeit die Neigungsgefühle als die zuletzt siegreichen gegenüber dem Egoismus behaupten. Dagegen spricht zunächst die Thatsache, dass die Reflexion ihnen fortgesetzt entgegenarbeitet. Die verständige Erwägung kann mich doch nur warnen, jenen Regungen des Mitleides mich allzuschnell hinzugeben. Sie wird mir erlauben, dem bedrängten Freunde beizuspringen, soweit es das eigene Behagen nicht beeinträchtigt — aber nicht mehr![1]

Aber vielleicht ist das unpsychologisch gedacht. Vielleicht liegt in der Bethätigung des Wohlwollens ein so hoher Reiz, dass sie im Stande ist, eigenen Schmerz vergessen zu machen und jeden vom Verstande erhobenen Widerspruch niederzuhalten. So wenig es einer besonnenen Betrachtung beikommen kann, diese Thatsache an und für sich zu bezweifeln, so stark muss doch betont werden, dass sie aus den in Rechnung gestellten Faktoren nicht ableitbar ist.

---

[1] Vgl. STANGE, a. a. O. S. 18.

Schon dies ist immerhin beachtenswert, dass sich für den Affect der Mitfreude keine Anknüpfung in der Tierwelt findet[1], die doch zu erwarten wäre, stellten die sittlichen Regungen des Menschen lediglich natürlich bedingte Triebe dar. Und doch beschränkt sich die ethische Gesinnung des Menschen keineswegs darauf, ihn zu gelegentlicher Hilfeleistung in besonderen Notfällen anzuspornen, sondern sie fordert von ihm unausgesetztes Bedachtsein auf die Förderung des körperlichen und geistigen Wohles seiner Umgebung, seiner Volks- und Zeitgenossen. Von solcher spontanen sittlichen Arbeit findet sich beim Tiere keine Spur. Doch ist zuzugeben, dass dies gegen die vorhin versuchte Grundlegung der Moral keinen entscheidenden Einwand bildet.

Wir leugnen also nicht, dass die „Anticipation der in andern erregten Lustgefühle“ [2] unter Umständen ein wirksames Motiv abgeben könne. Sollte aber die Theorie durchführbar sein, so müsste begreiflich gemacht werden, dass ein Lustgefühl in Anderen erregt mich mehr erfreuen könne, als wenn ich selbst Object der Handlung bin. Das ist auf diesem Standpunkt unmöglich. Denkbar wäre nur, dass ein Hinausgehen über das Subject, also eine Uebertragung der sittlichen Zwecksetzung auf mehrere empfindende Individuen eben wegen dieser Vervielfältigung eine Steigerung des Glücksgefühles in dem mit ihnen allen verbundenen und gleichsam über sich selbst hinaus zu

---

[1] Darin „verrät sich die geistige Stufe der Tiere als eine vorsittliche, dass selbst bei den höheren Tieren auch ihren eigenen Genossen gegenüber das Mitleid die einzige Regung ist, die wir gelegentlich beobachten“. WUNDT, Ethik, S. 513.

[2] WUNDT, Ethik, S. 423.

einer höheren Einheit erweiterten Ich bedeutete. So würden der Arbeit im Dienste der Mitmenschen fortwährend neue Antriebe zuwachsen. „Der Beamte, der dem Staate dient, übt seine Pflicht zunächst nur, weil er darin seinen eigenen Vorteil findet"; aber er kann schliesslich den allgemeinen Erfolgen seiner Thätigkeit sein Auge nicht verschliessen und so wird „der erreichte Zweck zuerst zum mitwirkenden, und endlich, wenn der Einfluss der Uebung hinzukommt, vielleicht sogar zum herrschenden Motiv"[1]. Auch dieses Faktum ist natürlich nicht zu bestreiten, will man es aber, wie Wundt thut, für die in Rede stehende Theorie in Anspruch nehmen, so führt das zu der absurden Consequenz, die innere Befriedigung mit der Zahl der beglückten Personen wachsen zu lassen. Die grösstmögliche Eudämonie der grösstmöglichen Zahl hätte dann in der That die grösstmögliche Freude des Handelnden zur Folge! Und dieses Resultat, so merkwürdig es ist, und so sehr es mit der Erfahrung in Widerspruch steht, müsste, wenn es sich nicht von selbst ergäbe, sogar aus ethischen Gründen gefordert werden, da doch dem sittlichen Bewusstsein die einseitige Berücksichtigung Einzelner auf Kosten anderer unbillig, und die Unterstützung unlauterer Triebe, die gar nicht zu vermeiden ist, wenn nicht der Handelnde zuletzt wieder das sittliche Wohl seiner Genossen im Auge hat, geradezu frevelhaft erscheint. Aber Wundt giebt selbst zu, dass die Entstehung eines solchen „Collectivgefühles" nicht begreiflich und die Verdrängung der „viel näher liegenden Triebe des Egoismus und des individuellen Wohlwollens" durch das Streben nach „möglichst gleicher Verteilung rela-

[1] WUNDT, Ethik, S. 517.

tiven Wohlbefindens in der Gesamtheit“ nicht etwa nur der jetzt lebenden Menschen, sondern aller künftigen Generationen, undenkbar sei[1].

Aber nicht einmal soviel ist sicher, dass Mitgefühl und Selbstgefühl von Haus aus auch nur die gleiche Stärke besitzen. Wahrscheinlich blieben unter den gleichen Bedingungen Mitleid und Mitfreude immer um einige Grade schwächer als die eigene Freude und der eigene Schmerz — wenn nicht eben die sittliche Freude noch ein Mehr enthielte, als die Teilnahme am sinnlichen Wohl, bestenfalls an den geistigen Genüssen des Andern. So wäre es denn offenbar nur die Unmittelbarkeit der Anschauung, die zuweilen für die altruistischen Gefühle den Ausschlag zu geben vermöchte und beispielsweise den Gedanken an eigene Gefahr, die eine blosse Möglichkeit ist, im Augenblicke der Rettung eines Ertrinkenden ganz zurücktreten liesse hinter der mit sinnlicher Lebendigkeit sich aufdrängenden Gewissheit, dass der Andere ohne fremde Hilfe unzweifelhaft verloren sei. Wenn aber der Retter, durch seine That zum Krüppel gemacht, dennoch so hohe innere Befriedigung empfindet, dass ihn für alle Folgezeit jenes körperliche Leid nicht als Schade, sondern als Gewinn, als eine Art Ehrenzeichen erscheint, so ist dies aus dem rein natürlichen Gefühle der Mitfreude nicht verständlich zu machen. Können wir doch unzählige mal beobachten, dass der Egoismus sofort wieder die Oberhand gewinnt, sobald mehrere Personen in der gleichen Gefahr schweben, also die blosse Phantasievorstellung eines möglichen Unglücks auch für das Ich greifbare Wirklichkeit wird. Und um-

[1] Wundt, Ethik, S. 423.

gekehrt nimmt auch das Mitgefühl, das in die Ferne geht und nur durch Reflexion vermittelt ist, an Intensität sehr rasch ab. Ein Eisenbahnunglück, das wir mit Augen sehen, erschüttert uns tief; erfahren wir davon nur durch die Zeitung, so wird gewiss ebenfalls das Mitleid in Schwingungen versetzt, aber der erregte Affect wird, falls nicht andere Momente ihn verstärkend hinzutreten, ungleich schwächer sein. So ist denn auch nicht zu begreifen, wie die blasse Vorstellung der Freude, die fremde Menschen von einer Arbeit, der wir uns widerwillig widmen, künftig einmal haben könnten, hinreichend sein soll, um die eigene Trägheit, oder in einem andern Fall die Furcht vor einer uns bei unserem Thun mit Gewissheit drohenden Gefahr zu überwinden. Der Kampf, den der nach sittlicher Vervollkommnung strebende Mensch fort und fort mit dem eigenen Egoismus zu führen hat, müsste höchst verwunderlich erscheinen, wenn dieser der menschlichen Natur nicht doch von Haus aus näher läge. Natürlich ist es aber eben so verkehrt, alle Aeusserungen des Wohlwollens als verständige Selbstbeschränkung des Egoismus anzusehen.

Völlig klar wird die Undurchführbarkeit des Versuches, alles ethische Handeln aus Sympathiegefühlen zu erklären, sobald man die Thatsache würdigt, dass die wahrhaft ethische Gesinnung sich selbst in anderen wieder zu erzeugen sucht. Denn dabei sieht sie sich genötigt, sehr oft den Verzicht auf sinnliches Wohl zu fordern und allem natürlichen Mitgefühl zum Trotz bisweilen mit äusserster Strenge vorzugehen. Sollte sie das wirklich thun, weil sie sich überzeugt hält, der Andere werde seinerseits das höchste Glück finden in der Anticipation

von Lustgefühlen, die nun durch sein Wirken in einem Dritten erzeugt werden? Das hiesse gleichzeitig die Eudämonie verachten und sie als obersten Zweck hinstellen, sie aus der Welt verbannen und doch fordern, dass jeder in ihr seine endgültige Befriedigung finde! Und streicht man jenen Ausblick auf die sittliche Vervollkommnung des Nächsten — was wird aus den Heldengestalten der Menschheit, die „einer Welt des Gedeihens und Glückes entgegen, sich selbst dahingegeben haben, um die Glückseligkeit zu zertrümmern“?[1] Ihnen steht die empiristische Ethik in allen ihren Formen rat- und verständnislos gegenüber. Sie staunt sie an, als Wesen aus einer andern Welt, müsste sie aber eigentlich als Narren verspotten. Sie hat nur Raum für Alltagsgrössen in ihrem System, und das Leben, als die Vorbedingung aller anderen, bleibt ihr das höchste Gut.

4. Das negative Resultat der bisherigen Untersuchung ist, dass empirisch der Inhalt des sittlichen Ideals nicht abgeleitet und ein Grund ihm nachzueifern nicht angegeben werden kann. Da aber die Ethik nicht darauf wird verzichten wollen, den tiefsten Wurzeln des sittlichen Bewusstseins nachzugehen, so wird sie schliesslich doch nicht vermeiden können, auf transcendente Grössen zurückzugreifen.

Hier verdient nun vor allem der Versuch Wilhelm Wundt's Beachtung, der Ethik in der Behauptung eines metaphysischen Gesamtwillens ihr letztes Fundament zu geben. Ihm zufolge entspringt das Gefühl der Befriedigung, das alles selbstlos-sittliche Handeln begleitet, aus

[1] Stange, a. a. O. S. 18.

der unmittelbar erlebten Einheit des individuellen und des universellen Wollens.

Dieser „Gesamtwille“ ist aber offenbar ein schwebender Ausdruck, der sehr verschiedene Deutungen zulässt. Fasst man ihn im Sinne einer universellen Zweckgemeinschaft der Menschheit, so könnte er wohl als ein aufgegebenes Ideal, nicht aber für eine gegebene Thatsache gelten. Die übereinstimmende Richtung der Einzelwillen auf Verwirklichung des höchsten Gutes ist nichts von vornherein vorhandenes, sondern müsste erst geschaffen werden. Folglich kann das Bewusstsein an ihr teilzuhaben und eine etwa hieraus entspringende Befriedigung nicht selbst das treibende Motiv der sittlichen Arbeit bilden.

Immerhin liesse sich dagegen vielleicht noch geltend machen, dass der Mensch stets als soziales Wesen existiere, also einen wenngleich beschränkten Gesamtwillen, wenn er in die Welt tritt, immer schon vorfinde. Aber auch dieser Ausweg schliesst sich, sobald man den Motiven nachfragt, die den Willen bewegen könnten in Uebereinstimmung mit den Zwecken der Gesamtheit zu handeln. Sucht man sie in der extensiveren Wirkung, die in diesem Falle dem Einzelwollen möglich wird, so steht — ganz abgesehen davon, dass damit die metaphysische Basis der ganzen Construction wieder aufgegeben ist — sittlich am höchsten, wer nach dem weitgehendsten Einflusse strebt. Oder es tritt wenigstens das ganze Gebiet der Beziehungen von Mensch zu Mensch, wo die ungeheure Mehrzahl allein ihre sittliche Gesinnung bethätigen kann, gegenüber den öffentlichen, politischen und allgemein-menschlichen Zwecken an Wert

weit zurück; eine Consequenz, die durch die Wundt'sche Fassung des Normbegriffs allerdings nahe gelegt ist[1].

Will man aber das Schwergewicht nicht auf die Zwecke, also die Vorstellungsseite des Gesamtwillens, sondern auf die Willensübereinstimmung als solche legen, so kann man freilich hinweisen auf die Erfahrung, dass es in der That kaum etwas giebt, was schwerer zu ertragen wäre als Isolierung, während aus der Gemeinschaft mit Seinesgleichen dem Menschen eine Quelle reicher Beglückung fliesst — vergisst nur leider das eine, dass gerade die Vorkämpfer ethischer Ideale von ihren Zeitgenossen verketzert und verstossen worden sind. Was dieser Anschauung ihr relatives Recht giebt, ist lediglich die schon gewürdigte Thatsache der natürlichen Sympathiegefühle. Wenn daher Wundt behauptet, alle aus dem Mitgefühl entspringenden Motive seien „an die Existenz eines realen Gesamtwillens gebunden", und bezögen sich deshalb „nicht auf beliebige Objecte, sondern immer nur auf diejenigen, die wir als gleichartige Wesen, also als selbstbewusste Persönlichkeiten mit übereinstimmenden Willensrichtungen anerkennen" [2], so kann man das nur in dem erörterten Sinne zugeben, muss es aber bestreiten, sobald in der „übereinstimmenden Willensrichtung" schon irgend welcher ethischer Gehalt gefunden werden soll.

Der Charakter der Wundt'schen Ethik als „Evolutionismus„ legt jedoch noch eine, von der bisherigen verschiedene, Deutung des Gesamtwillens nahe. Er kann nämlich auf Grund mancher Ausführung des genannten

---

[1] Vgl. STANGE, a. a. O. S. 39.

[2] WUNDT, Ethik, S. 512 f., 520.

Autors verstanden werden als die dem Weltprocess an sich innewohnende Tendenz zur Realisierung oberster Werte. Freilich schwände damit jeder Unterschied zwischen „gut“ und „böse“, da die Gesamtentwickelung unter allen Umständen ihr Ziel erreicht [1] und jeder, wie er sich immer verhalten mag, ein Glied dieser Kette bildet. Will man dagegen annehmen, dass Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit dem Gesamtstreben sich durch entsprechende Gefühle im Einzelbewusstsein geltend mache, und die Erreichung des universellen Zweckes nur durch das bewusste Eintreten der Individuen gesichert werde, so bleibt man notwendig die Antwort schuldig auf die Frage, was man sich unter einer „Tendenz“ zu denken habe, die doch mit der thatsächlichen Richtung der Einzelwillen im Widerspruch steht. Denn die Thatsache, dass sich das Gute im Kampfe durchsetzt, lässt sich nicht wegbringen. Dazu kommt die Schwierigkeit, die sich beiden Nuancen dieser Anschauung bei der Bestimmung des ethischen Ideals entgegenstellt. Im ersten Falle bleibt der letzte Zweck absolut unbekannt, im zweiten ist eine doppelte Möglichkeit offen. Richtet man nämlich auf die objectiven Erfolge des sittlichen Handelns sein Augenmerk, so kommt man zu den „objectiven“ Werten oder zur Wohlfahrtsmoral zurück, ohne dass doch durch den neuen Ausgangspunkt, der genommen wurde, diese Theorien selbst haltbarer geworden wären. Ja die Wohlfahrt als Ziel des universellen Geschehens leidet noch an den weiteren Widersprüchen, dass die naturgesetzlich bestimmte Entwickelung, aus der jene

[1] „Der Geist der Geschichte behält immer Recht“. WUNDT, Ethik S. 525.

angenommene Tendenz hervorwüchse, mit mindestens ebensoviel Leid als Lust für die Menschen verbunden ist und einer allgemeinen Beglückung schon darum widerstrebt, weil sie jedes Individuum nach kurzer Dauer wieder vernichtet; ein Schicksal, das von dieser Seite her aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Menscheit als Ganzem droht, so dass ein etwa erhoffter glückseliger Endzustand von nur sehr relativem und angesichts der vielen Leiden, die alle vorangegangenen Geschlechter um seinetwillen erdulden mussten, von recht zweifelhaftem Werte wäre[1].

Als zweite Möglichkeit eröffnet sich auf diesem Standpunkt die Gleichsetzung des ethischen Zweckes mit der sittlichen Willensbeschaffenheit selber; es erhellt aber sofort auch die Aussichtslosigkeit des Unternehmens dem als „vollkommen“ bezeichneten Zustande des Ich einen Eigenwert zuzuschreiben, da der Mensch, der an jenem rein immanenten Streben teilnimmt, keine thatsächliche Veränderung seiner Lage erfährt, die mit einem Schein von Recht als Hinaufrücken in eine höhere Daseinssphäre bezeichnet werden könnte. Will man also nicht zu Redensarten seine Zuflucht nehmen und sagen, der sittliche Mensch erweise sich durch sein Verhalten „als ein hochwertiges Glied der menschlichen und kosmischen Ordnung“[2], so bleibt nur das Eingeständnis, dass der Wert des Sittlichen in nichts anderem bestehe, als in der weiteren Förderung der Sittlichkeit, womit der Process der Entwicklung selber für das Ideal erklärt, das heisst aber

[1] Vgl. die Kritik solcher Theorien bei SIEBECK, Religionsphilosophie, S. 411.

[2] EISLER, Einführung in die Philosophie S. 155.

mit anderen Worten die ewige „Ziel- und Sinnlosigkeit alles sittlichen Lebens“ proklamiert ist[1]. Somit bleibt auch gegen die Wundt'sche Ethik der Vorwurf bestehen, dass sie das Problem der Ethik in seiner ganzen Tiefe nicht erfasst. Trotz der breiten geschichtlichen Basis, die vor gewissen Einseitigkeiten schützt, und trotz der aller Scholastik gründlich die Wege weisenden Psychologie bleibt sie ein unbefriedigendes Werk[2].

Es ist auch gar nicht möglich, den Thatsachen des sittlichen Lebens gerecht zu werden, solange man den darin sich kundgebenden überempirischen Faktor soviel als möglich abzuschwächen sucht.

Dritter Teil.

Die Wahrheit der Religion.

οὐδὲ τὸν πατέρα τίς ἐπιγιγνώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός.
Mth. 11 27.

I. Das Freiheitsproblem und das Problem der Offenbarung.

1. Den richtigen Weg kann unseres Erachtens nur eine schärfere Analyse des Freiheitsproblems weisen. Dabei werden wir sofort in den Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus hineingeführt. Die Behauptung des letzteren, dass sich der Mensch unter Umständen auch gegen seine Motive entscheiden könne,

[1] STANGE, a. a. O. S. 33; vgl. SIEBECK, a. a. O. S. 417 f.

[2] Vgl. die treffliche Kritik GOTTSCHICK's, Theol. Litt.Ztg. 1887, Sp. 253 ff.

das muss allen gegenteiligen Behauptungen zuwider festgestellt werden, ist eine psychologische Absurdität. Alles Wollen wird von Gefühlen vorbereitet; denn der Wille ist nicht ein den übrigen Bewusstseinsinhalten fremd gegenüberstehendes abstractes „Vermögen", auch nicht ein einfaches psychisches Element, sondern gleich den aus Empfindungen hervorwachsenden Vorstellungen ein zusammengesetztes Gebilde, das Gefühle, beziehungsweise Affecte, als Teilvorgänge voraussetzt. In gewissem Sinne lassen sich daher die Gefühle als unentwickelte Willensregungen bezeichnen[1]. Es ist also auch unmöglich, dass eine Vorstellung rein als solche eine Handlung veranlassen könnte, und die Forderung KANT's, die Pflicht ohne Neigung zu thun, ist unerfüllbar[2]. Das Thun des Sittlichen kann allein auf Grund damit verbundener Lustgefühle erfolgen, wobei man nur das Missverständnis fernhalten muss, als ob diese mit sinnlichen Lustgefühlen qualitativ gleichartig wären[3]. Auch wer die sittlichen Gebote auf dem Wege einer äusseren Offenbarung dem Menschen übergeben werden liesse, müsste zugestehen, dass entweder die Vorstellungen von Lohn und Strafe, also anticipierte Lust- und Unlustgefühle, oder die Ehrfurcht vor der Majestät des Gesetzes und des göttlichen Gesetzgebers, deren Verletzung dem Thäter Unruhe und

---

[1] Vgl. WUNDT, Ethik, S. 439. Grundriss der Psychologie, S. 259.

[2] Vgl. WUNDT, System, S. 660.

[3] Lust und Unlust sind nur „Collectivbegriffe für eine grosse Mannigfaltigkeit einzelner Gefühle", sie bezeichnen „Gefühlsrichtungen, innerhalb deren unendlich viele einfache Qualitäten vorkommen", WUNDT, Grdr. d. Ps. S. 99 f. Vgl. auch WOBBERMIN, Zwei akad. Vorlesungen über Grundprobleme der systematischen Theologie 1899, S. 12.

Qual schafft, die Triebfedern zu ihrer Erfüllung abgeben.

Will man aber die Vorstellung des sittlichen Lebensideals selbst zum Beweggrund der That werden lassen, so muss auch diese notwendig einen höhern Gefühlswert für das Subject besitzen, als alle anderen begleitenden Vorstellungen. Wenigstens im Augenblicke des pflichtmässigen Handelns. Denn es ist freilich nicht minder unzutreffend, den Determinismus in fatalistischem Sinne zu deuten, also vorauszusetzen, dass jeder Vorstellung ihr Gefühlswert unabänderlich zukäme. Es müssten dann alle Menschen oder doch derselbe Mensch in der nämlichen Lage in stets gleicher Weise sich betragen. Vielmehr wirkt jede That auf den Menschen zurück, indem die Erfolge des Handelns mit den an sie geknüpften Gefühlen wesentlich mitbestimmend werden für das künftige Verhalten. Nicht also die jeweiligen äusseren Einwirkungen sind ausschlaggebend für die Entscheidung, sondern die gesamte Vergangenheit des Menschen ist an ihr beteiligt. Fortwährend treten zu den im Bewusstsein anwesenden Vorstellungen andere aus der Vorgeschichte des Ich stammende hinzu und wirken bald fördernd, bald hemmend auf den Willen, und ausserdem greift das beziehende und vergleichende Denken unablässig in die associativen Processe ein. Diesen Vorgang bezeichnen wir als Wahlhandlung, aber die unbestreitbare Thatsache der Wahl „sagt nur, dass wir ohne Zwang, niemals, dass wir ohne Ursache handeln[1].

Der Kampf der Motive kann dadurch abgekürzt werden, dass infolge einer wiederholt nach derselben Richtung fallenden Entscheidung die konkurrierenden Motive

---

[1] WUNDT, Ethik, S. 463.

allmählich verblassen. So können Erziehung und Lebensschicksale dem Wollen eine relative Unveränderlichkeit geben und eine Disposition zu bestimmten Handlungen zurücklassen, die um so leichter sich verfestigt, als in der Regel schon die natürliche Veranlagung gewisse Neigungen begünstigt. Aus solchen Faktoren setzt sich der Charakter des Menschen zusammen, dessen Kenntnis es ermöglicht, die Entscheidung mit fast mathematischer Sicherheit vorauszusagen [1].

Aus dem Entwickelten ergiebt sich, dass im Causalzusammenhang der allgemeinen Weltordnung der menschliche Wille allerdings zwingend determiniert ist [2]. Da jedoch diese Determination auf eine unendliche Reihe zurückführt, die sich niemals auch nur annähernd überblicken lässt, so entsteht für die zurückschauende Betrachtung notwendig der Gedanke, dass sie auch anders hätte ausfallen können. Freilich ist das ein Irrtum und es verhält sich hiermit nicht anders als mit der „Möglichkeit“ auf dem Gebiet des Naturgeschehens, wo uns ebenfalls sehr vieles denkbar erscheint, was doch durch den bisherigen Weltverlauf, den wir nur bruchstückweise nachzukonstruieren vermögen, thatsächlich ausgeschlossen ist. Gleichwohl nimmt diese metaphysische Idee, eben

---

[1] Wundt, Ethik, S. 479. Ziegler, Sittliches Sein u. sittl. Werden. S. 65 f.

[2] Wenn Eitle, Grundriss der Philosophie, S. 165 ff., heute noch glaubt den Indeterminismus rechtfertigen zu können, so wird man diese Zuversicht zerstören müssen. Auch Eitle operiert mit dem „reinen“ Willen der Scholastik, der den einzelnen concreten Willensäusserungen als eine reale Kraft gegenübertritt, während er doch lediglich der aus ihnen abstrahierte Allgemeinbegriff ist.

darum, weil der Regressus in infinitum thatsächlich nicht ausführbar ist, dem Menschen nicht das Recht, sich als empirisch frei und als Urheber seiner Handlungen zu betrachten[1]. Denn nicht Freiheit und Notwendigkeit, sondern Freiheit und Zwang sind Gegensätze.

2. Auch die Gewissheit der sittlichen Freiheit ist durch die Ablehnung der indeterministischen Freiheitslehre nicht im Mindesten erschüttert. Ebensowenig ist sie freilich schon in der behaupteten praktischen Freiheit enthalten. Vielmehr hat sie mit dem Wahlvorgang — und hier steckt der Fehler der meisten Freiheitstheorien — als solchem direkt nichts zu schaffen, sondern beruht auf einem im ethischen Subject unbestreitbar vorhandenen unmittelbaren Gefühl und ist unlösbar geknüpft an das Bewusstsein innerer Einheit des Wollens und damit der Persönlichkeit selbst. Während nämlich alles unsittliche Thun das bekannte Gefühl der Zerrissenheit und des Unfriedens im eigenen Herzen hervorruft, hebt die Ueberzeugung, im Dienste des Guten zu stehen, die Persönlichkeit als ein in sich geschlossenes Ganzes aus dem Weltzusammenhange heraus und stellt sie allem bloss naturhaften Sein als ein Neues und innerlich Ueberlegenes gegenüber.

Damit stossen wir auf das selbst nicht weiter reducierbare Grundfactum, aus dem alle Religion und Sittlichkeit entspringt. Diese im sittlichen Handeln sich herausgestaltende Einheitlichkeit und Freiheit der Persönlichkeit wird als das „wahre Wesen" des Ich[2] fort-

[1] Vgl. WUNDT, Logik I, S. 554.

[2] Das ist die Wahrheit an Kant's Lehre vom „intelligibeln

schreitend erkannt und macht sich ihrerseits in steigendem Masse als Motiv geltend. Doch darf man die erstrebte Einheit des Ich nicht wieder als „Uebereinstimmung des Gethanen mit dem Gewussten“ bezeichnen. Gewiss ist der unmittelbar empfundene Widerspruch zwischen der thatsächlichen Wahrheit und der ausgesprochenen Lüge die Ursache, weshalb schon beim Kinde das Gewissen gegen Unwahrheitssünden besonders stark reagiert. Aber eine Uebertragung dieses Gesichtspunktes auf das ganze übrige Gebiet der Ethik würde dieselbe petitio principii einschliessen wie die kantische Vernunftmoral, weil sie eben die Kenntnis des Ideals schon voraussetzt.

Ein ähnlicher Einwand erhebt sich gegen die WUNDT'sche Erörterung des Freiheitsproblems. Nach Wundt handelt der Mensch „im ethischen Sinne frei, wenn er nur der innern Causalität folgt“. Ein Mensch, der den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch seine gesamte geistige Vergangenheit determiniert werde, sei nicht frei, sondern ein Spielball der Triebe[1]. Hier wird eine Möglichkeit behauptet, die mit den Thatsachen und Wundts eigenen Prämissen in Widerspruch liegt. Niemals können wir uns von unserer Vergangenheit freimachen. Dies als denkbar voraussetzen heisst den Indeterminismus wiederherstellen, der, wie Wundt mit Recht bemerkt, nicht nur aus logischen und psychologischen, sondern auch aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich ist[2].

Charakter“. Er ist eine werdende Willensbeschaffenheit, nicht ein „Ding-an-sich“, wie der Urheber dieses Terminus meinte.

[1] WUNDT, Ethik, S. 476 f. [2] Vgl. Ethik, S. 475 f.

Denn ein ausschliesslich „äusseres“ Motiv giebt es überhaupt nicht. Ihm fehlte ja der Gefühlswert, der es erst zu einem Motive macht. Triebhandlungen, d. h. eindeutig bestimmte Willenshandlungen[1], sind im unentwickelten Bewusstsein die Regel; im differencierten kommen sie dann vor, wenn ein Motiv übermächtig geworden ist, oder ein neues plötzlich mit grosser Stärke sich geltend macht. Wenn „in Fällen, wo wir nach den sonstigen Bedingungen Ueberlegung und Wahl zu erwarten berechtigt wären“, lediglich Triebe walten, so wird dies gewiss unser Urteil über den sittlichen Zustand des Betreffenden erheblich beeinflussen — freilich erfolgt oft genug eine sittlich durchaus korrekte Handlung als reine Triebäusserung —, aber die Thatsache selber ist nicht minder durch die physische und psychische Vorgeschichte des Individuums und der Gattung bedingt, wie es der entgegengesetzte Fall wäre. Demnach könnte ein frei sein von innerer Causalität höchstens in dem Sinne gedacht werden, dass man darunter den Mangel vernünftiger Ueberlegung, also der logischen Causalität verstünde.

Aber selbst, wenn wir unter jener Determination durch die gesamte geistige Vergangenheit die Constanz des Charakters selber verstehen wollen, was Wundt offenbar meint und nur missverständlich ausdrückt, so geht es doch nicht an, diese ohne Weiteres mit der sittlichen Freiheit zusammenzuwerfen. Die Thatsache, dass gewisse Motive regelmässig bevorzugt werden, kann an

[1] Die Vulgärpsychologie bezeichnet als Triebäusserungen solche Handlungen, die bloss von sinnlichen Gefühlen bestimmt sind. Zutreffender verwendet man den Namen für Willensacte, die nur aus einem Motiv entspringen. Vgl. WUNDT, Grdr. d. Psych. S. 220.

und für sich noch nicht im Geringsten als Zeichen sittlicher Reife angesehen werden. Vielmehr ist es sehr wohl möglich, dass die Ueberwindung störender Motive zu Gunsten eines das ganze Leben beherrschenden unlauteren Zweckes geschehe. Gewiss wird sich der Mensch, der sein Leben in den Dienst einer grossen Idee gestellt hat, leichter einen Genuss versagen als ein anderer, dessen Lebenszweck nur wieder sinnliche Befriedigung ist. Aber warum nicht auch der Herrschsucht, der Geldgier, der Wollust alles andere aufgeopfert werden könne, ist nicht einzusehen.

Wundt's Beweisführung enthält also eine quaternio terminorum. Ohne es zu bemerken, substituiert er der ursprünglichen laxeren Fassung des Begriffes Charakter, wonach er gleichbedeutend ist mit psychischer Disposition, eine strengere, die ihn als sittliches Ideal betrachtet. Nun mag immerhin gestritten werden, ob man berechtigt sei das Wort in der weiteren Bedeutung zu brauchen, oder ob man mit KANT sagen müsse, der Mensch habe nicht diesen oder jenen Charakter, sondern der Charakter könne nur „ein einziger oder gar keiner“ sein, auf jeden Fall muss man sich gegenwärtig halten, dass auch hier „in einem alltäglichen Wort grundverschiedene Weltanschauungen durcheinander laufen“ [1].

Die „sittliche Disposition“ ist eine durchaus eigenartige Erscheinung. Ihr Entstehen wird allerdings begünstigt durch gewisse Naturanlagen und Gewohnheiten, aber sie kann nicht minder durch jene zurückgehalten und zurückgedrängt werden, und auch eine ursprünglich günstige Veranlagung kann in entscheidenden Fällen

[1] Vgl. EUCKEN, Die Grundbegriffe der Gegenwart, S. 276.

sich als ein Hindernis des pflichtmässigen Handelns erweisen. Angeborene Herzensgüte wird unter Umständen zur Schwäche, Freigebigkeit zur Verschwendung. Genau dieselbe That, die gestern geboten war, kann unter den gänzlich veränderten Umständen von heute verwerflich sein. Man kommt also hier mit der blossen „Disposition zu ähnlichen Handlungen“[1] nicht aus; ähnlich oder unähnlich werden sie ja für uns erst, weil wir an sie den Massstab der sittlichen Beurteilung anlegen. Dieser Massstab, also die Vorstellung des sittlichen Lebensideals muss also notwendig irgendwo anders hergenommen werden.

Er erschliesst sich nirgends anders als im sittlichen Freiheitsgefühl selbst. Er ist darum kein fertig gegebener, sondern ein fortwährend werdender.

Obwohl in seiner Thatsächlichkeit nicht weiter ableitbar, ist das Freiheitsbewusstsein in dieser seiner Entwickelung festen Gesetzen unterworfen. Von ausschlaggebender Bedeutung ist dabei das von Wundt formulierte „Gesetz der Heterogonie der Zwecke“. Dies will nichts weiter ausdrücken, als die in der neuern Ethik allgemein zum Siege gekommene Wahrheit — gegen die sich eigentlich nur noch die Theologen sträuben — dass dem Menschen die ethischen Normen nicht von vornherein gegenständlich sind, sondern dass diese sowohl im individuellen wie im Gesamtbewusstsein eine Entwickelung durchlaufen, die dadurch ermöglicht wird, dass die jeweiligen Erfolge der Handlungen über die ursprünglichen Zwecke hinausgehen und so die Quelle neuer Motive bilden. Die anfänglichen Motive des Guten sind teils Neigungsgefühle,

[1] Wundt, Ethik, S. 479.

teils egoistische Zwecke. Aber das aus der Handlung entspringende Gefühl der Befriedigung erschöpft sich nun nicht bloss in der Mitfreude an dem anderen verschafften Glück; es kommt ebenso gut zu stande, wenn der eigentliche Zweck verfehlt wurde und bezieht sich daher nur auf die eigene Willensbeschaffenheit des Ich. Es wächst nicht mit den erreichten Erfolgen, sondern mit der steigenden Beharrlichkeit bestimmter Zwecke. Es lässt auch nicht bloss den Wunsch nach Wiederholung des bei einer bestimmten Handlung einmal erlebten Lustgefühles entstehen, sondern in zunehmendem Grade jede nicht in die Richtung dieser Entwickelung fallende Willensäusserung als eine Störung der werdenden inneren Einheit empfinden, verbindet sich also mit einem positiven Unlustgefühl, dem rügenden Gewissen. Die hierin zu Tage tretende Eigentümlichkeit der sittlichen Entwickelung, immer neue Gebiete des menschlichen Handelns in ihren Kreis hereinzuziehen und auch solche Regungen als der erreichten sittlichen Stufe unwürdig erscheinen zu lassen, die rein äusserlich betrachtet nichts mit denjenigen Willensakten zu thun haben, an denen ursprünglich das sittliche Lustgefühl dem Menschen aufging, zeigt, dass die Entwickelung ein Ganzes zum letzten Ziel hat, in das die einmalige Befriedigung gleichsam nur den ersten Einblick gewährte.

Da nun namentlich die geschichtliche Erfahrung lehrt, dass das Gewissen anfangs selbst gegen grobe Verfehlungen nur in geringem Grade, später schon gegen geringfügige Abweichungen von der sittlichen Norm (Gedankensünden) sehr stark reagiert, bis schliesslich jene Höhe erklommen ist, wo die jeweilige sittliche Beschaffen-

heit unter allen Umständen als ungenügend erscheint, solange dem Willen überhaupt noch ein Erdenrest anklebt, so lässt sich von einem Gesetz der Verfeinerung des sittlichen Gefühles reden[1].

Bei WUNDT gestaltet sich die Schilderung der sittlichen Entwickelung gemäss seiner abweichenden Stellung in der Hauptfrage natürlich ganz anders. Aber auch er hat den eigentlich treibenden Faktor nicht ganz unbeachtet lassen können. So sagt er, der gewichtigste Grund für die Bevorzugung altruistischer Handlungen liege darin, „dass jedes unegoistische Handeln für uns eine Charakterprobe ist, an der wir den allgemeinen Wert der individuellen Persönlichkeit messen“ [2]. Aber dieser Gedanke, so richtig er ist, stellt einen erratischen Block in der evolutionistischen Ethik dar. Warum sich besondere „Affecte“ an die Ueberwindung des Egoismus knüpfen, bleibt so lange unbegreiflich, als man sich nicht klar macht, dass Wundt mit einem latenten Offenbarungsbegriff arbeitet.

Das ethische Problem weist also über sich selbst hinaus und auf das religiöse hin.

3. Das der sittlichen Persönlichkeit eigentümliche Freiheitsbewusstsein hat zu seinem Correlat die Ueberzeugung vom Dasein einer Macht, in der jene Freiheit ihre Quelle hat und die der zerstreuenden Vielheit der den Menschen äusserlich umfangenden, oft feindlichen Gewalten wenigstens relativ überlegen ist. Denn das Ich

---

[1] Vgl. u. S. 109. Dennoch bleibt es trotz Sigwart (Logik II, S. 18 Anm.) dabei, dass die sittliche Befriedigung zunächst erfahren werden muss, ehe sie erstrebt werden kann.

[2] WUNDT, Ethik, S. 498.

ist sich bewusst, die Möglichkeit dieser Freiheit nicht selber geschaffen zu haben; wiewohl es sie durch fortgesetztes eigenes Thun sich aneignen muss, gewinnt es sie doch bloss in der Unterordnung unter bestimmte Gesetze, die es wohl auffinden aber nicht abändern kann.

Auch einem lediglich abstracten „Gesetze“ kann es seine Erhebung über die Welt nicht verdanken — ein skeptischer Einwand der natürlich erst in einer weit fortgeschrittenen Phase des Denkens erhoben werden kann — denn sie besteht nicht in etwas lediglich Negativem, einem blossen Ledigwerden der Erdenfessel, sondern ist ein positives Gut, Bewusstsein der Weltüberlegenheit. Da es indessen nicht identisch ist mit der äusserlichen Beherrschung der Naturkräfte[1], vielmehr selbst bei scheinbarem Unterliegen unter die Elementargewalten, ja gerade dann am vollkommensten gewonnen wird, so ist nicht abzusehen, wie es überhaupt noch einen Inhalt haben könnte, wenn nicht thatsächlich dem Menschen darin Anteil an einem höheren Sein gegeben wird.[2] Das Ziel des Sittlichen ist also Gottebenbildlichkeit, das Ziel der Religion Gottesgemeinschaft, beides ist aber

---

[1] Daher auch der Ausdruck RITSCHL's „Herrschaft über die Welt“ als missverständlich besser vermieden wird.

[2] Vgl. die verwandten Ausführungen SIEBECK's, Religionsphil. S. 362, die jedoch nicht alle Schwierigkeiten beseitigen und wegen der abstract-dualistischen Gegenüberstellung von Geist und Natur, Gott und Welt Bedenken erregen. Die Argumentation, dass die Natur *ihrem Begriffe nach* als in sich einheitlich gedacht werden müsse, erinnert in dieser Form an scholastische Deductionen. Endlich ist auch Siebecks Freiheitslehre als indeterministisch zu beanstanden. Die Identificierung von Wahlfreiheit und sittlich-religiöser Freiheit dürfte auch der angreifbare Punkt bei WENDT (Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums 1897) sein.

nicht sachlich verschieden; es handelt sich lediglich um zwei nur begrifflich trennbare Seiten ein und derselben Sache. Nur eine Ethik, der die ἀπάθεια das höchste Gut ist, kann ohne Gottesglauben auskommen, wie dies die buddhistische Philosophie zeigt. Schwerlich aber wird man hierin das Normale erblicken dürfen. Ist der Mensch dem Kerne seines Wesens nach Wille, so ist der Versuch, sich das Wollen abzugewöhnen, gleichbedeutend mit geistigem Selbstmord.

Aber könnte nicht schon die blosse Vorstellung einer Gottheit, also der überzeugte, wiewohl irrige Glaube unter dem Schutz eines mächtigen, übermenschlichen Wesen zu stehen, hinreichen, um im Menschen dies Sicherheitsgefühl zu erzeugen? Man braucht nur an die Thatsache zu erinnern, dass seine Stärke wesentlich bedingt ist vom sittlichen Habitus des Menschen und dass es erfahren werden kann im Kampfe gegen Einrichtungen und Gesetze, die für göttlich galten (Jesus, Luther), um die Haltlosigkeit dieser Behauptung einzusehen. Die Meinung Feuerbach's, die Götter seien die verkörperten Wünsche des Menschen, macht sich daher einer totalen Umkehrung des Thatbestandes schuldig. Das Verlangen nach Selbstbehauptung der geistig-sittlichen Persönlichkeit ist selbst nur dann zu begreifen, wenn sich die Persönlichkeit vorher schon bis zu einem gewissen Grade als eine weltüberlegene Grösse erfasst hat. Die sieghafte Selbstgewissheit der Religion, wie sie in den Worten des 73. Psalmes zum Ausdruck kommt, „Wenn ich nur Dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde“ aus egoistischen Motiven ableiten zu wollen, ist ein aussichtsloses Unterfangen. „Nicht wir haben

Ideale, sondern die Ideale haben uns.“

Was aber solche Versuche lehren, ist, dass man die Religion nicht an ihren niedrigsten, sondern an ihren höchsten Erscheinungsformen studieren muss, um ihr wahres Wesen kennen zu lernen. Und ihr eigenstes Innere offenbart sie eben da, wo sie nicht mehr um anderer Güter willen, sei es auch um ein jenseitiges Leben zu erlangen, sondern um ihrer selbst willen gesucht wird.

Bestätigt sich somit durchaus, was vorhin behauptet wurde, dass die sittliche Grundthatsache zugleich ein religiöses Faktum darstellt und ohne den Rückhalt im Gottesglauben in sich zusammenbricht, so scheint doch die vielberufene Thatsache der religionslosen Sittlichkeit dagegen lauten Einspruch zu erheben. Soweit hierbei wirklich ethisches Verhalten und nicht bloss aus Zweckmässigkeitsgründen oder rein gewohnheitsmässig geübte Moralität in Frage kommt, erweist sich dieser bis zum Ueberdruss vorgehaltene Einwand als ein auf mangelnder psychologischer Beobachtung ruhender Irrtum. Sicherlich braucht der Gedanke an einen persönlichen Gott im sittlichen Thun nicht immer gegenwärtig zu sein, ja einseitige Verstandeskritik kann ihn gänzlich unterdrückt haben, die Vorstellung einer objectiven Macht des Guten, in deren Dienst der Handelnde steht, lässt sich nicht beseitigen. Ihr Vorhandensein kann theoretisch zwar geleugnet werden, sie steht aber thatsächlich immer im Hintergrunde und giebt dem Thun erst jenen idealen Schwung, ohne den es nicht durchzudringen und fortzureissen vermag. Der schlagendste Beweis hierfür und eines der erfreulichsten Beispiele menschlicher Inkonsequenz ist Häckel's „Geist des Guten, Wahren und

Schönen“ [1].

4. Ein gewichtigeres Bedenken gegen diesen ganzen auf dem Offenbarungsbegriff ruhenden Gedankenkreis erhebt sich aber von anderer Seite. Wenn im sittlich-religiösen Bewusstsein thatsächlich der Zusammenhang mit einer überweltlichen Macht erfahren werden soll, so drängt sich unvermeidlich die Schwierigkeit auf, die göttliche Einwirkung mit der Geschlossenheit des natürlichen Causalzusammenhanges zu vereinbaren. Damit betreten wir das umstrittenste Gebiet der Religionsphilosophie und sehen uns vor das härteste Problem gestellt, das menschlichem Denken überhaupt aufgegeben werden kann.

Als festen Ausgangspunkt nehmen wir auch hier die Thatsache, dass alle Erkenntnisarbeit auf der Voraussetzung beruht, der gesamte Bewusstseinsinhalt müsse sich in einen durchgängig begreiflichen Zusammenhang, in ein widerspruchsloses System von Gründen und Folgen einordnen lassen. Natürlich handelt es sich dabei nicht um eine zeitlich vollendbare Aufgabe, wohl aber könnte von wissenschaftlicher Arbeit nicht mehr die Rede sein, sobald die Möglichkeit regelloser Abänderung der einmal aufgefundenen Bedingungen des Geschehens festgehalten wird. Diese Sachlage ist von der Naturwissenschaft zuerst klar erfasst worden und daher hat die Entwickelung dieser Disciplin in der Neuzeit das Prinzip der geschlossenen Naturcausalität zu axiomatischer Geltung erhoben [2]. Hieraus erklärt sich aber auch das die theologische Arbeit der Gegenwart noch im weitesten Umfange beherrschende Missverständnis, als

---

[1] Vgl. Monismus [6], S. 36.

[2] Vgl. WUNDT, Ueber psych. Causalität etc. Ph. St. X, S. 34 ff.

sei damit ein auf inductivem Wege gefundenes Resultat voreilig verallgemeinert worden. Es müsse also, wenn irgendwo eine Thatsache sich auffinden lasse, die jenem Schema widerstrebe, dies auch rückhaltlos anerkannt und die übernatürliche Einwirkung als eine zwar seltenere, gleichwohl aber mögliche und unbestreitbare Form der Causalität statuiert werden. Dabei verkennt man aber durchaus das Wesen dieses Principes. Es ist zwar nicht eine nebst einem Dutzend anderer a priori in uns liegende Kategorie, wohl aber die notwendige Anwendung des Satzes vom Grunde auf die Erfahrung, mithin durch unser Denken unmittelbar gefordert[1]. Sofern sich nun übernatürliche Kräfte jeder nähern Analyse entziehen, würde durch sie eine einheitliche Erklärung des Gesamtzusammenhanges aufgehoben, und da jene unkontrollierbaren Wirkungen jederzeit und überall eintreten könnten, wäre es unmöglich, auch nur einen allgemein gültigen Satz auszusprechen. Daran kann auch die Versicherung einer entschlossenen Apologetik, dass Gott nur in besonderen Fällen und ganz ausnahmsweise in den Naturverlauf eingreife, nichts ändern.

Zu den logischen treten noch eine ganze Anzahl weiterer gewichtiger Bedenken. Als die schwerwiegendsten sind vielleicht diejenigen zu betrachten, die selbst schon aus einer abgeschlossenen religiös-sittlichen Weltanschauung fliessen, weil sie allen Versuchen ein radikales Ende bereiten, die Angriffe auf den dogmatischen (nicht den religiösen) Wunderbegriff als einseitige Verstandeskritik darzustellen.

Eine Welt, in der die Folgen des menschlichen Han-

[1] Vgl. Wundt, Logik I, S. 606 ff.

delns auf unbegreifliche Weise von aussen abgeändert werden können, nimmt dem Menschen die Verantwortlichkeit für seine That ab und raubt ihm die Zuversicht auf endlichen Sieg seiner Ideale, schliesst also die Bildung fester sittlicher Grundsätze ein für allemal aus. Und umgekehrt kann das Vertrauen des Geistes zur Unverbrüchlichkeit der Weltordnung und sein Streben, den geforderten Zusammenhang überall wirklich nachzuweisen, nur aus seiner (überempirischen) Eigenschaft als sittlicher Persönlichkeit abgeleitet werden, hat also schliesslich ebenfalls im Freiheitsbewusstsein seine Quelle. Je höher der Mensch in seiner sittlichen Entwickelung steht, desto unerträglicher wird ihm der Gedanke, dass all sein Forschen zuletzt vergeblich sei, und bei unlösbaren Widersprüchen anlange[1]. Nicht minder wird man auf religiösem Gebiet Wundt zustimmen müssen, wenn er sagt: „Ein Gott, der durch Wunder in den Gang der Weltordnung eingreift, ist nicht mehr der Gott der ethischen Religionen, sondern ein Naturgott“[2]. Der Mirakelglaube hat zu seinem Correlat den Polytheismus, denn ein regelloses Geschehen in der Natur müsste immer wieder den Gedanken nahelegen, dass sich verschiedene an Macht ungefähr gleichstehende Weltherrscher den Rang streitig machen.

Greifen wir ferner auf das Resultat der erkenntnis-theoretischen Untersuchung zurück, so bestä-

---

[1] Hier würde diese Erörterung also mit PFLEIDERER wieder zusammentreffen; wie die Ethik, so fordert auch die Logik zuletzt die Gottesidee: „Sie bildet die Voraussetzung, ohne die überhaupt kein Wissenwollen im eigentlichen und strengen Sinne denkbar ist“. SIGWART, Logik II, S. 759.

[2] WUNDT, System, S. 669.

tigt sich auch von hier aus das Gesagte. Im Anschluss an die Erkenntniskritik hatte sich uns ergeben, dass die Welt der mittelbaren Erfahrung als ein System lediglich äusserer Beziehungen zu denken sei zwischen Elementen, die von dieser Voraussetzung aus nur als räumliche Punkte gedacht werden können, ihrem eigenen Sein nach aber zunächst unbekannt bleiben. Ursache und Wirkung können daher auf naturwissenschaftlichem Gebiet nur als von einander abhängige Veränderungen dieser äusseren Beziehungen begriffen, und, da jeder Begriff einer stellvertretenden Vorstellung bedarf, als räumlich-zeitliche Bewegungen anschaulich vorgestellt werden, so dass jede Bewegung eine andere als ihre „Ursache" voraussetzt. Es ist nun ein völliger Ungedanke, dass in dieses geschlossene System materieller Vorgänge irgend eine Kraft, die nicht selbst Materie wäre, „von aussen" eingriffe[1]. Daher ist auch eine supranaturalistisch gedachte Einwirkung Gottes schlechterdings ausgeschlossen: es sei denn, dass man unter Gott in der Weise Häckel's wieder eine materielle Substanz verstünde, wodurch natürlich die Gottesidee, ihres religiösen Gehaltes entleert, zu einem lediglich kosmologischen Begriff herabsänke.

Anders steht es nun freilich auf dem Gebiet der unmittelbaren Erfahrung. Auch hier leiten wir zwar jedes psychische Ereignis aus vorangehenden als seinen Quellen causal ab; aber da jedes ein qualitativ neues Faktum darstellt, so steht nichts im Wege, die Entstehung einer geistigen Grösse auf einen schöpferischen Act Gottes zurückzuführen, falls sich unter ihnen

[1] Vgl. die Erörterung des psycho-physischen Parallelismus. o. S. 39.

eine bestimmt abgegrenzte Gruppe von Thatsachen auffinden lässt, die den Hinweis auf ein überweltliches Sein unmittelbar einschliesst[1]. Die Eigentümlichkeit des geistigen Lebens, dass es eine fortwährende Neuschöpfung darstellt, berechtigt nun freilich nicht im Mindesten, das aus der Naturwissenschaft verbannte Mirakel in die Psychologie wieder einzuführen, indem man nun gewisse geistige Inhalte als gottgewirkte den andern psychologisch vermittelten gegenüberstellt. Vielmehr ist das Werden der sittlich-religiösen Vorstellungs- und Gefühlswelt nicht minder einer festen Gesetzmässigkeit unterworfen wie alle sonstigen Thatsachen des geistigen Lebens. Freilich einer Gesetzmässigkeit eigener Art; und der auszeichnende Charakter dieser Erlebnisse beruht darauf, dass die sittliche Qualität des Willens ihn in einen Gegensatz zur Natur und seinen eigenen vorsittlichen Zustand bringt und ihn sein eigenes Wesen als eine weltüberlegene Grösse erleben lässt.

Einfach zwischen „natürlich" und „übernatürlich" gewirkten Vorstellungen und Gefühlen zu unterscheiden, ist schon deshalb unmöglich, weil ja nach dem Princip des psychophysischen Parallelismus auch die idealsten Regungen des Menschengeistes nicht unabhängig sein können von körperlichen Processen. So hat die experimentelle Psychologie Beziehungen zwischen bestimmten Gefühlsrichtungen und Pulsbewegungen konstatiert; freudige Erlebnisse beispielsweise sind im Allgemeinen von verlangsamten und zugleich verstärkten Puls-

---

[1] Die letztere Bedingung ist deshalb nötig, weil es ja nicht durchaus unmöglich wäre, die Welt als eine Selbstschöpfung zu denken.

wellen begleitet[1]. Und man wird nicht leugnen dürfen, dass auch das Bewusstsein einer guten That in ähnlich sinnlich wahrnehmbarer Weise zu Tage treten könne. Ist es doch umgekehrt eine alltägliche Erfahrung, dass man das „böse Gewissen“ einem Menschen vom Gesichte ablesen kann. Alle solchen Veränderungen muss aber die Physiologie notwendig von anderen materiellen Vorgängen (Nervenprocessen etc.) verursacht denken.

Durch solche Erwägungen könnte trotz aller Warnungen eine einseitig-naturwissenschaftliche Betrachtungsweise wieder dazu verführt werden, die Folgerung zu ziehen: also muss sich doch das ganze sittlich-religiöse Leben auf rein naturwissenschaftlichem Wege ableiten und auf lediglich immanente Bedingungen zurückführen lassen.

Thatsächlich ausführbar ist freilich eine solche Ableitung keinesfalls, weil jeder Versuch, einen bestimmten Gehirnprocess — und um solche handelt es sich hier in erster Linie — aus vorangegangenen Thatsachen zu erklären, auf ein Unendlichkeitsproblem hinausführt. Während nämlich die meisten anderen Causalprobleme erst dann zu einem Regressus in infinitum führen, wenn man sie in Verbindung bringt mit den weiteren Causalreihen, in deren Zusammenhang sie stehen, unterscheidet sich die Untersuchung zahlreicher Lebensvorgänge, insbesondere der psychophysischen Erscheinungen dadurch, dass hier „in den für jede gegebene Wirkung in Ansatz zu bringenden n ä c h s t e n Ursachen bereits unmittelbar Bedingungen mit enthalten sind, die ohne einen unend-

[1] Vgl. WUNDT, Grdr. d. Psych. S. 101 ff. Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele[3] 1897, S. 424 ff.

lichen Causalregressus gar nicht begriffen werden könnten“[1]. Immerhin blieb die allgemeine Forderung, wenn auch nur als „regulatives Princip“ bestehen, „dass eine gegebene physische Erscheinung als solche auch dem allgemeinen Zusammenhang des physischen Geschehens angehöre“[2].

Aber man darf nicht meinen — und hiermit kommen wir auf den springenden Punkt — den unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich der psychologischen Betrachtung entgegenstellen, wenn sie das sittlich-religiöse Leben auf rein immanentem Wege erklären will, dadurch abhelfen zu können, dass man auf den physischen Zusammenhang hinweist, dem die Begleiterscheinungen dieser Erlebnisse angehören. Ein solcher Versuch würde vielmehr notwendig dazu führen, jene Erlebnisse als Wirkungen des materiellen Geschehens aufzufassen, also den Materialismus in irgend welcher Gestalt zu rehabilitieren. Zu welchen absurden Consequenzen dieser principielle Fehler führt, zeigt das Beispiel MÜNSTERBERG's, der, von diesem Standpunkt durchaus folgerichtig, bemerkt: „Es würde rationeller sein zu sagen, wir sind traurig, weil wir weinen, furchtsam, weil wir zittern, statt: wir weinen, weil wir traurig sind, zittern, weil wir Furcht haben!“[3]

Demgegenüber muss aber auch hier auf das Ergebnis der erkenntnistheoretischen Untersuchung bestanden werden, wonach dem psychischen Geschehen unmittelbare

[1] WUNDT, Ueber psych. Causalität etc. Ph. St. X. S. 90.

[2] A. a. O. S. 91.

[3] MÜNSTERBERG, Beiträge zur experimentellen Psychologie, IV. Heft, S. 228. Cit. nach WUNDT, a. a. O. S. 63.

Realität, also der Vorzug vor den bloss abstractbegrifflichen Erzeugnissen naturwissenschaftlicher Betrachtung zukomme. Nötigen die psychologischen Gesichtspunkte zur Anerkennung einer überweltlichen Wirklichkeit — und die dort sich aufthuende Kluft zwischen Geist und Natur[1] duldet allerdings keine Abschwächung — so muss es auch gelingen, den Ansprüchen von dieser Seite gerecht zu werden.

Eine Lösung der Schwierigkeit kann nur dann gelingen, wenn man principiell auf jeden Versuch verzichtet, Gott irgendwie als Einzelursache zu fassen. Vielmehr kann er allein gedacht werden als absolute, die unendliche Totalität *in sich befassende* Einheit. Nirgends ist zuzulassen, dass die Reihe der „causae secundae" durchbrochen werde; aber sie sind nur *Vermittler* eines Processes, der nach Grund und Ziel über sie hinausweist. Die unendliche Vielheit materieller Vorgänge, durch deren Zusammenwirken irgend einmal die physiologischen Begleiterscheinungen des sittlich-religiösen Lebens entstehen, kann nicht als in sich selbst ruhend, sondern muss als die Aussenseite einer geistigen Weltordnung gefasst werden. Und diese geistige Weltordnung stellt ihrerseits kein blosses Zusammenarbeiten vieler Einzelwillen dar, sondern diese sind Setzungen eines in ihnen allen sich bethätigenden Gesamtwillens. So aufgefasst würde das sittliche und religiöse Leben kein aus der allgemeinen Weltordnung herausgerissenes Mirakel darstellen, sondern der Mensch, der es besitzt, ist da-

---

[1] „Natur" ist hier nicht im strengen erkenntnistheoretischen Sinne, sondern so zu verstehen, dass sie auch das niedere Seelenleben in sich befasst.

durch, bildlich gesprochen, nur von der Weltseite auf die Gottseite des Alls gerückt. Damit ist auch der Begriff des Gesamtwillens der Unklarheit, die bei Wundt über ihm lagerte, entrissen und in religiösem Sinne präcisiert.

5. Zugleich ergiebt sich aus dem Entwickelten, dass für die Gottesidee das Moment der Transcendenz nicht entbehrt werden kann. Richtig bemerkt EUCKEN, dass an der Thatsache des Bösen „jedes System der Immanenz mit seinem Pantheismus endgiltig scheitert“ [1]. Ist doch genauer betrachtet die pantheistische Vorstellung nichts als ein verkleideter Atheismus. Denn für sie ist die Welteinheit eben nur die Summe alles Einzelnen, der hypostasierte Begriff des Zusammenhangs. Demgegenüber wird man berechtigt sein, zur Verdeutlichung des wahren Sachverhaltes hinzuweisen auf das paradoxe Gesetz des geistigen Lebens, wonach hier überall das Ganze mehr enthält als die Summe seiner Teile. Nur dass, auf die Gottesidee angewendet, das Ganze nicht als Product einer schöpferischen Synthese erschiene, sondern dass es als das logisch primäre Sein, das sich vielmehr erst zur Vielheit erschliesst, bezeichnet werden müsste.

Somit kann man sich der Notwendigkeit gar nicht entziehen, Gott ein nach Analogie unseres Selbstbewusstseins zu denkenden „In-sich-sein“ zuzuschreiben [2].

Hier taucht freilich die vielerörterte Frage auf, wie denn die Persönlichkeit Gottes mit seiner Absolutheit zu

---

[1] EUCKEN, Grundbegriffe, S. 296.

[2] Hier steckt ein Hauptirrtum BIEDERMANN's, der, trotzdem er das oben Behauptete zugab, einen rein immanenten Gottesbegriff zu construieren meinte.

vereinigen sei. Diese zu gunsten jener aufzugeben, wie man oft versucht hat (so der Socinianismus und neuerdings wieder Ritschl)[1], ist nicht nur aus den bereits erörterten metaphysischen Gründen unmöglich, sondern verbietet sich für den Standpunkt der vollendet gedachten Religiosität durch die Erwägung, dass ein irgendwie beschränkter Gott niemals den Menschen zur vollkommenen Freiheit erheben könnte. „Ein nicht absoluter Gott ist ein heidnischer Götze“ (Lipsius). Weit entfernt also, dass der Begriff des Absoluten von aussenher an die Gottesidee herangebracht und in sie hineingearbeitet wäre, ist es vielmehr die Sehnsucht nach dem Absoluten selbst, die den treibenden Faktor der religiösen Entwickelung bildet.

Aber die von LIPSIUS[2] aufgezeigten „Widersprüche“ zwischen den auf dem Wege der „Steigerung“ und dem der „Entschränkung“ (via eminentiae und via negationis) gewonnenen Aussagen über das Wesen Gottes sind in Wahrheit keine solchen. Die Gottesidee ist nicht in sich logisch u n d e n k b a r — dann müsste sie preisgegeben werden — sondern lediglich in ihrem Raum- und Zeitfreien Sein für uns u n v o r s t e l l b a r. Undenkbarkeiten ergeben sich vielmehr erst, wenn man den Gedanken der

---

[1] Vgl. R. A. LIPSIUS, Dogmatik[3], S. 217, 261. Auch TRÖLTSCH (Die Selbständigkeit der Religion, Z. f. Th. u. K. 1895) hebt durch die Annahme der „Sempiternität“ die Absolutheit Gottes auf. Dieser unüberwundene Rest Ritschl'scher Theologie hat seine letzte Quelle lediglich in einem zufälligen Irrtum LOTZE's, der in seiner späteren Zeit einen Unterschied zwischen den zwei Anschauungsformen machen zu müssen glaubte und dem Raume nur subjective, der zeitlichen Succession aber objective Geltung zusprach.

[2] Dogmatik[3], S. 219 ff., 240 ff. Philosophie u. Religion, S. 83 ff.

Absolutheit nicht konsequent durchführt und beispielsweise mit Ritschl u. A. die göttliche Ewigkeit im Sinne eines Beharrens in der Zeit auffasst. Dann gerät entweder die starre Unveränderlichkeit des All-Einen in unlösbaren Conflikt mit der Veränderlichkeit alles Einzelnen, wie das an den von WUNDT kritisierten Versuchen eines universellen Intellectualismus und Voluntarismus deutlich zu Tage tritt[1], oder man sieht sich genötigt, das ganze menschliche Vorstellungsleben, seine Phantasie und Erinnerungsthätigkeit, auf Gott übertragen, ohne dass doch eingesehen werden kann, wie ein solches ohne die entsprechende Organisation möglich sein sollte. Man macht also Gott zu einem ungeheuren Menschen, der neben der Welt überflüssig ist, weil sein Wirken die Realität der Einzelursachen aufheben oder diese durchkreuzen würde und kann nicht einmal die Möglichkeit eines solchen Gottes behaupten!

Somit bleiben, abgesehen von der gegebenen rein formalen Correctur, die nur den fatalen Schein beseitigt, der durch Lipsius' Ausdrucksweise zuweilen auf den Wahrheitswert der Gottesidee fällt, seine Anschauungen in dieser dogmatischen Hauptfrage die allein logisch durchführbaren. Insbesondere behält er mit dem vielumstrittenen Satz, dass unsere Aussagen über das innere Wesen Gottes im letzten Grunde nur Bilder sind, gegen Biedermann und Herrmann einfach Recht.

Das gleiche gilt nun auch von der hieraus sich unmittelbar ergebenden Consequenz, wonach das religiöse Erlebnis ein „Mysterium“ einschliesse. Man mag auch hier den Ausdruck bedenklich finden, da er einen Rück-

[1] WUNDT, System, S. 384 ff.

fall in die Mirakeltheologie oder die ästhetisch-pantheistische Religiosität einzuschliessen scheint. Es liegt aber die unanfechtbare Behauptung darin, dass uns eine eigentliche Ableitung der Welt aus Gott und eine positive metaphysische Bestimmung seines inneren Verhältnisses zum Gläubigen nicht gelingen kann, weil uns hier jede Erfahrung, die voraussetzen würde, dass wir selbst vorher in absolute Wesen verwandelt wären, notwendig gebricht. Die christliche Lehre, dass Gott die Liebe sei, ist ja selbst nur ein bildlicher Ausdruck, der Gott als den Urheber des seligen Friedens, den der Fromme in der Gemeinschaft mit ihm erlebt, bezeichnen soll[1]. Insofern ist er denn auch „adäquat".

Alle Versuche aber, das Endliche aus dem Unendlichen zu deducieren, ob sie nun in der Weise Schellings, Hegels oder Hartmanns angestellt werden, sind und bleiben „Gnosticismus". Hier stossen wir auf diejenige Form der Metaphysik, deren Schicksal ein für allemal besiegelt ist.

Abschliessend sei noch bemerkt, dass die Unvorstellbarkeit der Idee des Absoluten niemals als Grund für deren Ablehnung benutzt werden kann. Der Gedanke, dass immer neue geistige Werte und Kräfte aus dem Nichts hervortauchten, ist doch gewiss nicht minder schwierig. Und ebenso findet auch das Verständnis des zweckthätigen Schaffens in der Natur, soweit für dieses ebenfalls das Princip der Heterogonie der Zwecke[2]

[1] Nicht minder stellt der Gedanke der Heiligkeit Gottes, oder seine Bestimmung als sittliche Persönlichkeit eine solche Rückübertragung dar, die freilich notwendig gefordert ist durch die Thatsache der sittlichen Bedingtheit des religiösen Verhältnisses.

[2] Vgl. WUNDT, System, S. 328.

von grundlegender Wichtigkeit ist, erst in der Gottesidee seinen voll befriedigenden Abschluss, wenngleich die Wahrheit des Gottesgedankens niemals aus jener Teleologie abgeleitet werden kann.

II. Die religiöse Vorstellungsbildung und Entwickelung.

1. Nach Manchem, was bisher ausgeführt wurde, könnte es den Anschein gewinnen, als wäre der Gottesglaube ein Produkt nachträglicher Reflexion, eine Hypothese oder ein Postulat, aufgestellt um für gewisse Thatsachen des Bewusstseins eine plausible wissenschaftliche Erklärung zu finden. Aber die Beziehung auf ein göttliches Sein liegt von vornherein in dem Freiheitsgefühl eingeschlossen; nicht im Sinne einer angebornen Vorstellung, wohl aber, insofern es eine Freiheit specifisch anderer Art ist, als sie sonst in den Beziehungen zur Aussenwelt erlebt wird. Diese charakteristische Eigentümlichkeit tritt freilich erst im Laufe der geschichtlichen Entwickelung deutlich heraus und es kann gefragt werden, ob das ethisch-religiöse Freiheitsbewusstsein schon in seinen ersten Keimen hinreichend stark sei, um die Vorstellung von göttlichen Wesen aus sich zu erzeugen.

In der That erweist es seine Kraft immer nur an ihrer Umbildung, nicht an ihrer ersten Schöpfung. Diese vollzieht das primitive Denken zumeist auf dem Wege der personificierenden Apperception[1]. Ueberall projiciert der Naturmensch das eigene Bewusstsein in die Objecte seiner Umgebung; überall meint er ein lebendiges Fühlen und Weben, dem seinigen ähnlich, wahr-

[1] Vgl. WUNDT, Grdr. d. Psych., S. 356.

zunehmen. Nicht nur dem Baume wird nach Analogie des Ich Empfindung zugeschrieben, sondern auch der sprudelnden Quelle, dem dahinströmenden Fluss, dem lodernden Feuer. Ebenso sind die Sonne, der Mond, die Gewitterwolke mit übermenschlichen Kräften begabte lebendige Wesen, teils heil-, teils gefahrbringender Art. Principiell ausgeschlossen von solcher Personification ist kein Object, selbst der unbelebte Stein nicht. Aber die Phantasie beschäftigt sich vorzugsweise mit solchen, deren Verhalten oder Gestalt auffällige Besonderheit zeigen.

Zu jenen geheimnisvollen Kräften zieht den Naturmenschen durchaus nicht etwa ein rein theoretisches Interesse. Immer verknüpft sich mit der geschilderten Phantasiethätigkeit das Streben, sich des Schutzes und der Hilfe solcher Wesen zu versichern oder von dorther drohendes Ungemach abzuwenden. Von einer religiösen Beziehung auf die Objecte kann nun überall da gesprochen werden, wo in dem Streben nach Hilfe zugleich das Vertrauen zu der angerufenen Macht und die Ergebung in ihr Walten eingeschlossen liegt. Denn hierin manifestiert sich eben das Freiheitsbewusstsein des Menschen. Freilich hat sich in den ersten Lebensäusserungen des frommen Bewusstseins die innerliche Erhebung über die Welt noch nicht geschieden von dem natürlichen Streben nach sinnlicher Selbstbehauptung und die eigentlich religiösen Regungen können stark zurücktreten hinter dem egoistischen Trieb, die fremde Macht lediglich als Mittel zu den eigenen Zwecken auszunutzen. Aber man kann nicht behaupten, dass sie irgendwo ganz fehlten. LUBBOCK's These, es gäbe völlig religionslose Völker und eigentlich müssten alle wilden Stämme als solche angesehen werden,

ist deshalb voreilig. „Von den religionslosen Menschen gilt bis heute dasselbe, was von den Sprachlosen und Feuerlosen: man findet sie in gewissen Systemen, weil sie eben hineinpassen; in der Wirklichkeit aber sind sie nicht nachzuweisen". Furcht vor dem Unbekannten, Glauben an Zauberei kommen auch nach Lubbock überall vor[1].

2. Ungeschlichtet aber ist bis heute der Streit darüber, welche der verschiedenen Religionsformen als die ursprünglichste anzusehen sei. Denn die Verehrung der Naturdinge und Kräfte ist ja nicht die einzige Bethätigung der religiösen Anlage des Menschen. Bekannt ist die allgemeine Verbreitung des Toten- und Ahnenkultes. Beides ist nicht ohne Weiteres zusammenzuwerfen; aber die psychologische Wurzel ist die nämliche.

Das Rätsel des Todes findet seine Lösung in der Vorstellung, dass die Seele, ein relativ selbständiges Wesen von feinerem Stoffe als der Körper und etwa einem Hauche, Rauche oder Schatten vergleichbar, ihren bisherigen Wohnsitz verlassen habe; ein Glaube, der nur entstehen konnte, weil die Erscheinungen des Schlafes und Traumes schon einen vorübergehenden todesähnlichen Zustand zeigten, während dessen der Mensch sich selbst handelnd und an ferne Orte versetzt glaubte. Der beim Sterben entweichende Athem verlieh diesem Gedanken eine weitere Stärkung und gewährte die Möglichkeit, sich die Existenzform der Seele bestimmter vorzustellen. Die Gleichheit der Worte für Geist und Hauch, die sich in mehreren Sprachen nachweisen lässt, liefert hierfür den

[1] Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I[1] 1887, S. 12 f. Wundt, Ethik, S. 49.

Beleg[1].

Trotz dieses Erklärungsversuches verliert der Eindruck des Todes seine Schauer nicht. Und der Seele, die auf geheimnisvolle Weise ihr Dasein fortsetzt, wird schon wegen ihrer freieren Bewegung, ihrer Ungreifbarkeit und Unverwundbarkeit mit einer gewissen Scheu gedacht. Da man ihr ferner einen bestimmenden Einfluss auf das Schicksal des Lebendigen nicht absprechen kann, so ist der Anlass zur religiösen Verehrung unmittelbar gegeben. Begreiflicherweise verstärken sich die Motive hierzu ausserordentlich, wenn die Zurückbleibenden Bande des Blutes an den Verstorbenen ketten, oder diesen schon zu Lebzeiten Macht und besondere Verdienste auszeichneten. Hier sind also schon sittliche Gefühle für die Verehrung mitbestimmend, und diese wirkt ihrerseits durch die Beispiele persönlicher Tüchtigkeit anspornend und veredelnd zurück auf die Cultusgenossen[2].

Die Unterscheidung von Leib und Seele beeinflusst nun wieder die Auffassung der Naturobjecte und deren Verehrung. Auch bei ihnen wird jetzt die äussere Erscheinung von dem angenommenen belebenden Principe fortschreitend unterschieden, bis zuletzt ein mit menschlicher Gestalt begabtes, wiewohl zumeist unsichtbares Wesen zum „Beweger und Lenker“ des Objectes wird. Nicht mehr der Sonne selbst zollt man Verehrung, sondern dem Sonnengott[2]. Aber die ursprüngliche Naturgrundlage giebt der sich herausbildenden anthropomorphen

---

[1] Vgl. WUNDT, Ethik, S. 65.

[2] Vgl. WUNDT, Ethik, S. 70 f. Der Grund dieser Veränderung ist bei Wundt indessen nicht aufgezeigt. Hinweise darauf finden sich bei SIEBECK, Lehrb. der Religionsphilosophie, S. 60.

Göttergestalt fortan das individuelle Gepräge.

Dazu ist freilich erforderlich, dass die Naturerscheinung selber eindrucksvoll genug und wenigstens für einen bestimmten Umkreis einzig in ihrer Art ist. Daher knüpft sich der eigentliche Naturmythus[1] an die Sonne, den Mond, den Himmel, die Erde, das Meer, einen bestimmten Fluss oder Berg. Aber auch dann, wenn dieselben Erscheinungen zeitlich wiederkehren, ist die Beziehung auf ein und dieselbe Gottheit möglich: so bei Donner, Blitz und Regen.

Anders verhält es sich, wenn sich die nämlichen Objecte in vielen Exemplaren räumlich coordiniert vorfinden, wie Bäume, Pflanzen und Steine. In diesem Falle kommt es in der Regel nicht zu bestimmten Göttervorstellungen mit charakteristischer Eigenart, sondern nur zu einem Polydämonismus, es müsste denn sein, dass der Dämon eines Ortes durch besondere Zauberwirkung vor anderen den Vorzug gewänne.

Diese Dämonen sind nun nicht notwendig die Seelen der Objecte selbst, sondern häufig darin eingekörperte Geister, zuweilen Menschenseelen. Sie sind entweder dauernd an ihren Sitz gebunden oder können ihn verlassen und frei umherschweifen.

In solchen Vorstellungen wurzelt der Fetischismus. Er kann insofern als die niedrigste Form der Religion gelten, als hier das verehrte Object ganz zum

---

[1] „Nicht alle Gestaltungen des mythologischen Denkens, bei denen Gegenstände der Natur als die Träger mythischer Ideen auftreten, bezeichnen wir als Naturmythologie, sondern nur solche, bei denen die Naturanschauung selbst für die Gestaltung der mythischen Ideen bestimmend geworden ist." WUNDT, Ethik, S. 70.

Zaubermittel herabgesunken scheint, das seinem Besitzer sinnliche Güter vermittelt. Aber trotzdem unter Umständen ein Fetisch, der seine Pflicht nicht erfüllt, bei Seite geworfen wird, fehlt doch eine gewisse religiöse Scheu nicht ganz. Sehr nahe berührt sich der Fetischismus mit der Idololatrie: „Ein geringer Ritz, ein paar Farbenstrichemachen den Fetisch zum Idol“ [1]. Aber der Fetischdiener trennt nie den wirkenden Geist von seiner Behausung, das Götterbild dagegen kann zum blossen Symbol einer über das Sinnliche erhabenen Macht und Bürgen ihrer Gnadengegenwart werden.

Besondere Erwähnung fordert endlich der sehr weit verbreitete Tierdienst. Auch er entspringt häufig aus dem Glauben, dass die Seelen Verstorbener — aber auch andere Geister — von Tierleibern Besitz ergreifen können und hat seine eigentümlichste Ausprägung im Totemismus gefunden, eine Anschauung, der zufolge die Angehörigen eines bestimmten Geschlechtes oder Stammes in dem von ihnen verehrten Tiere ihren Anherrn erblicken.

So fliessen die Grenzen zwischen unmittelbarer Naturverehrung und Geisterkult überall in einander; aber die eine Form der Religiosität aus der anderen abzuleiten geht nicht an. Wenn z. B. SPENCER meint, die Sonne werde nur deshalb verehrt, weil man sie als den Sitz eines Verstorbenen betrachte, so ist das als Künstelei und offenbarer Rückfall in Euhemerismus zurückzuweisen [2].

Wir müssen vielmehr „Naturismus“ (nach Révilles Bezeichnung) und „Animismus“ als zwei gleich ursprüng-

[1] CHANTEPIE D. L. S. a. a. O. I² 1897, S. 14.
[2] Vgl. CHANTEPIE D. L. S. a. a. O. I¹, S. 27.

liche Quellen der religiösen Vorstellungsbildung betrachten. Dies natürlich nicht in dem Sinne, als ob primitive Naturanschauung und naive Psychologie im Stande wären, aus sich selbst heraus Religion zu erzeugen; beide liefern vielmehr nur das Substrat, woran sich das religiöse Gefühl entwickelt. Deshalb ist die Religion anfangs ganz in die Hülle des Mythus eingebettet; aber dass beide nicht mit einander identisch sind, zeigt sich daran, dass die ursprünglichen Objecte des Glaubens mit der Zeit ihre Bedeutung verlieren, ohne dass doch der Glaube selbst verschwindet.

Die Gottheiten unterliegen vielmehr einer zunehmenden Vergeistigung und werden immer höher über die sinnliche Welt hinausgehoben. Je weiter dieser Process fortgeschritten ist, desto weniger ist es möglich, die illusionistische Theorie festzuhalten, denn um so schwieriger wird es, den eigenartigen Inhalt des religiösen Bewusstseins anderweitig abzuleiten.

3. Aber auch bei den zwei genannten empirischen Wurzeln der Religion wird man nicht ohne Zwang stehen bleiben können. Zwar hat das Streben nach einheitlicher Erkenntnis, wie es Spencer dazu verführte, den Naturdienst euhemeristisch zu erklären[1], andere dazu veranlasst, auch in den grossen Hauptgöttern der Mythologie stets Personificationen einzelner Naturerscheinungen zu sehen, die erst später allgemeinere Bedeutung angenommen hätten. Allein so unzweifelhaft das menschliche Denken vom Concreten zum Abstracten fortgeschritten

[1] Aehnliche Gedanken vertritt neuerdings auch PFLEIDERER. Vgl. Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage[3] 1896. Pr. Mh. 1897, S. 21.

ist, so sicher ist doch Auffassung, Personification und Verehrung der allgemeinen Ordnungen in der Natur, die sich kundgeben im regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter — sogar die Zeit selbst wird zur Gottheit — eine relativ selbständige Funktion des Bewusstseins, obgleich ihre Schöpfungen insgemein mit Naturwesen, namentlich dem Himmelsgott (Zeus) mehr oder weniger zusammenfliessen[1]. In diese Kategorie gehören auch die Vertreter bestimmter Seiten und Kräfte der Natur und des Lebens, wie die Götter der Liebe, der Zeugungskraft und des Todes; die Beschützer des Ackerbaues, des Handels, der Kunst und der Wissenschaft, endlich der Cultus ganz abstracter Begriffe wie Victoria, Concordia, Pax, Libertas, Spes u. s. w., der namentlich in der späteren römischen Religion immer weiter ausgedehnt wird.

4. Diese Apotheose kann natürlich auch mit ethischen Begriffen vorgenommen werden. Aber man muss sich hüten, jeden göttlichen Beschützer sittlicher Ordnungen als ein personificiertes Abstractum zu betrachten. Vielmehr ist die Moralisierung der Religion wesentlich in der erörterten metaphysischen Grundlage beider Lebensgebiete begründet. In der Regel wird dies freilich verkannt. Dem Einen zufolge hätte „das Ethische an dem Ursprung der Religion gar keinen Anteil“. So Spencer[2]. Die religiösen und sittlichen Ideen gleichen dann zwei Strömen, die aus getrennter Quelle entspringen und erst später ihre Wasser vermischen[3]. Man beruft sich dafür

---

[1] Vgl. CHANTEPIE D. L. S. a. u. O. I[1], S. 88 f.

[2] Vgl. WUNDT, Logik I, S. 419.

[3] Vgl. NEUMANN, Grundlagen etc. S. 63. Auch LÜHR, Ist eine

häufig auf die Thatsache, dass starke Religiosität denkbar ist bei sehr mangelhafter sittlicher Bildung, auf die cultische Prostitution, die Menschenopfer und alle Verbrechen, die ad maiorem Dei gloriam je und je begangen worden sind.

Andere wollen für das eine oder das andere Gebiet die Priorität behaupten. Die Kirchenlehre gründet die Moral auf die Theologie; viele moderne Forscher sehen in den Göttern verkörperte sittliche Ideale. Unter ihnen auch Wundt[1], der doch selbst zugiebt, dass „das Religiöse nicht bloss als ein eigentümlicher Standpunkt ethischer Auffassung betrachtet werden dürfe“[2].

Nach dem früher Entwickelten ist klar, dass keine dieser Theorien den Kern der Sache erfasst, obgleich jede einen richtigen Gedanken einseitig zum Ausdruck bringt. Sittlichkeit und Religion gleichen „zwei Stämmen aus einer gemeinsamen Wurzel“[3], die wir im Freiheitsbewusstsein gefunden haben. Aber da dieses nur langsam erstarkt, so entwickelt sich auch die sittliche Autonomie der Persönlichkeit nach und nach. Und wie die religiösen Elemente des Mythus erst allmählich sich aussondern, so ist auch der ursprüngliche Pflichtenkreis des Menschen nicht rein ethischer Natur, sondern durchsetzt und überwuchert von Forderungen, die anderswo

---

religionslose Moral möglich? 1899, steht auf diesem Standpunkte. Er verteidigt nur den Satz, dass die nicht durch Religion geadelte Moralität minderwertig sei.

[1] „Aus ethischen Wünschen und Forderungen gestaltet die Religion ihre Weltanschauung“. WUNDT, System, S. 2; vgl. auch Ethik, S. 492.

[2] WUNDT, Ethik, S. 47.

[3] LIPSIUS, Dogmatik S. 44.

ihre Quelle haben.

Als solche sind überwiegend wieder die Göttervorstellungen zu betrachten. Indem nämlich der Mensch seinen Göttern mit Furcht und Hoffnung gegenübertritt und von ihnen zunächst beinahe ausschliesslich sinnliche Güter erwartet, wird auch das anfangs noch schwache Gefühl von dem sittlichen Bedingtsein des Verkehrs zwischen Gott und Mensch durch die Reflexion zurückgedrängt, dass der Gottheit für die erwarteten oder geleisteten Gaben eine entsprechende Gegenleistung gebühre. Hier liegt der Anlass zum Opfer. Drückt sich darin das Bewusstsein der Verpflichtung zumeist in naiver Form aus, wie das der Fall ist, wo Tiere, Früchte oder auch erbeutete Waffen dargebracht werden, so bezeichnet es nur eine Steigerung desselben Triebes, wenn in dem Wunsche, das Beste zu geben, was man besitzt, die menschliche Erstgeburt oder die Keuschheit des eigenen Leibes geopfert werden. Ebenso erklären sich eine Menge Verbote aus rituellen Gründen, namentlich Speiseverbote[1].

Ueberhaupt kann die Bedeutung des Kultus für die Ausbildung des ursprünglichen Pflichtenkreises nicht hoch genug angeschlagen werden. Freilich gerät diese Beziehung zum Cultus „in den späteren Gestaltungen der Sitte fast regelmässig in Vergessenheit“[2]. Sieht man aber näher zu, so findet man überall solche Beziehungen. Wundt hat hierfür ein reiches Material zusammengestellt.

[1] In Israel ist speciell die Befürchtung, das Schlachten gewisser Tiere, die heidnischen Göttern heilig waren, möchte zum Opfer für diese Anlass geben, das Motiv geworden, den Genuss ihres Fleisches zu untersagen. Vgl. KAYSER-MARTI, Theologie des A. T.[2] S. 23.

[2] WUNDT, Ethik, S. 110.

Der Mittelpunkt des Cultus ist in alter Zeit überall der häusliche Herd. Das Feuer ist eine göttliche Macht. Seine Erzeugung daher eine religiöse Ceremonie, seine Erhaltung religiöse Pflicht, seine Verunreinigung schwere Sünde. Durch das Feuer bekommt weiterhin das häusliche Mahl seine religiöse Weihe und wird zur Cultushandlung[1].

Eng damit verbindet sich ein Zweites. Das Haus steht wegen seiner Opferstätte unter göttlichem Schutz. Wer unter sein Dach tritt, wird dieses Schutzes teilhaftig und kein schlimmeres Verbrechen giebt es, als den Fremdling am Herde zu töten. Der Schutzgedanke greift bald weiter, weil die Cultusgemeinschaft den Rahmen des Hauses sprengt. Die Götter werden nicht bloss von Einzelnen verehrt, sondern von ganzen Stämmen und Völkern; sie erscheinen als deren Wohlthäter und Lenker ihrer Geschicke. Daher muss jeder Frevel, der der Volksgemeinschaft angethan wird, unmittelbar auch als eine Beleidigung ihres Beschützers aufgefasst werden. So gewinnen eine Menge zum Nutzen des Stammes- und Staatsverbandes geschaffene, oder auch lediglich aus der Willkür ihrer Führer und Herrscher stammenden Gebote göttliche Sanction.

Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass genau ebenso wie die Religion sich vergeistigt, so auch die Sittlichkeit nach und nach von solchen Schlacken geläutert wird; ethisch höher stehende Göttergestalten konnten ja gar nicht geschaffen werden, solange die sittlichen Anschauungen eines Volkes noch auf einer primitiven Stufe sich befanden.

[1] A. a. O. S. 140 f. Vgl. Lühr, a. a. O. S. 20 f.

FLÜGEL bringt zahlreiche Beispiele für die Behauptung bei, „dass die Völker frühere Unsitten allmählich verurteilen lernen“ [1]. „Mitten unter den Gräueln des Kannibalismus, so schreibt er, hat das sittliche Gefühl seine Stimme erhoben, teils indem es sie zu entschuldigen suchte, teils indem es laut dagegen Einspruch erhob“ [2]. Der innere Grund dieses Fortschrittes liegt eben darin, dass, sobald einmal dem Menschen gewisse sittliche Normen aufgegangen sind, die Befolgung unmenschlicher Bräuche immer deutlicher als Widerspruch und Störung empfunden wird, so dass ihre Ausmerzung, wie schwierig sie auch im einzelnen Falle sein mag, im Ganzen doch nur eine Frage der Zeit ist; vorausgesetzt, dass der betreffende Volksstamm sich überhaupt in aufsteigender Entwickelung befindet, was man von vielen der jetzt lebenden wilden Stämme nicht wird behaupten können. Denn es lässt sich natürlich auch ein rückläufiger Process denken, wobei die objectiven sittlichen Normen gänzlich wieder abhanden kommen und ebenso eine einseitige Entwickelung, die es überhaupt nicht zur Ausbildung solcher Normen kommen, vielmehr aus den primitiven mythologischen Vorstellungen und der an diese sich anschliessenden naiven Reflexion nur gewisse abergläubische Bräuche entstehen lässt. Dann erhalten wir ein Bild, wie es Th. Waitz von den Kamtschadalen gezeichnet hat [3], denen nur die Uebertretung einer Anzahl rein willkürlich scheinender Satzungen als Sünde gilt, während sie die

[1] Vgl. ELSENHANS, Gewissen, S. 268.

[2] O. FLÜGEL, Die Entwickelung der sittlichen Ideen [2] 1889, S. 158.

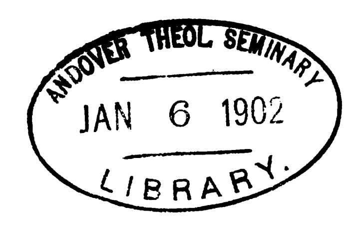
[3] WAITZ, Anthropologie der Naturvölker I [2], S. 323 f. Vgl. LÜHR, a. a. O. S. 19.

schlimmsten Verbrechen gleichgültig behandeln. Solche Thatsachen legen den schlagenden Beweis ab für die Einheit des Sittlichen.

5. Hiermit ist unsere Untersuchung an einem Punkte angelangt, wo sich mit Notwendigkeit die Frage erhebt, ob wir ein Recht besitzen, aus der grossen Zahl der vorhandenen Religionen eine herauszugreifen und sie als die absolute allen andern gegenüberzustellen. Und ebenso fragt es sich, ob in der sittlichen Erkenntnis der Menschheit irgendwo eine Höhe erreicht ist oder jemals erreicht werden kann, die wir als unüberbietbar bezeichnen dürfen. Obgleich die Kirchenlehre dies ohne weiteres voraussetzt und die Theologie diese Voraussetzung übernehmend die Entwickelung sowohl nach der sittlichen als nach der religiösen Seite im Christentum als principiell vollendet betrachtet, so ist diese Annahme doch nicht ganz selbstverständlich, sondern zunächst ein Dogma, das auf seine Wahrheit hin zu prüfen ist. Solange man das Christentum mit seiner mosaischen Vorstufe als die einzige Offenbarungsreligion allen andern bloss natürlich entstandenen gegenüberstellt, ist es freilich klar, dass der Anspruch des Christentums, die vollkommene Religion zu sein, für sich allein schon genügt, diesen Anspruch auch zu rechtfertigen.

Anders scheint aber die Frage zu liegen, sobald man das Grundphänomen der Religion als ein allgemeingültiges fasst und den Entwickelungsgedanken auf sie in Anwendung bringt. TRÖLTSCH hat deshalb neuerdings zur Discussion über diesen Punkt angeregt[1].

[1] Vgl.: Die Selbständigkeit der Religion, Z. f. Theol. u. K. 1895. Gött. Gel.Anz. 1894, XI, S. 850.



Allein es ist doch ein blosses Vorurteil zu meinen, die Evolution müsse notwendig ins Unabsehbare fortgehen und könne niemals einen absoluten Höhepunkt erreichen. Es liegt hier abermals eine unberechtigte Uebertragung naturwissenschaftlicher Gesichtspunkte auf ein fremdes Gebiet vor. Nur deshalb, weil dort kein Grund vorhanden ist, der Entwickelung Grenzen zu setzen, nehmen wir für sie einen immer weiteren Fortgang an. Für den Religionsphilosophen kann es bei näherer Betrachtung in der That nicht lange zweifelhaft sein, dass im Christentum das Grundphänomen aller Religion in seiner denkbar höchsten Steigerung gegeben ist. Jede Religion will zuletzt dem Menschen zur weltüberlegenen Freiheit in Gott verhelfen. Ueberall finden wir aber, dass dies Ziel nur erstrebt, nicht wirklich erreicht ist. Das Christentum allein verkündet das Evangelium vom himmlischen Vater und bezeichnet Gott als die Liebe. Daraus folgt, dass für den Christen, der in Gemeinschaft mit seinem Gotte lebt, alle Unruhe und aller Zweifel endgiltig überwunden sind. Streng genommen gilt dies freilich nur für die Persönlichkeit Jesu Christi selber. Es ist zwar ein weitverbreiteter intellectualistischer Irrtum, man könne von der Vaterliebe Gottes Kunde haben, wie vom Dasein irgend eines Fixsterns, aber unsere ganze Erörterung hat gezeigt, dass die religiöse Erkenntnis unabtrennbar ist vom subjectiven Zustande des Menschen. So konnte auch Jesus seinem himmlischen Vater nur deshalb ins Herz sehen, weil er selbst „der Sohn“ im eminenten Sinne war. Darin liegt das Postulat der wesentlichen Sündlosigkeit Jesu eingeschlossen, die nur nicht im Sinne einer schlechthin wunderbaren entwickelungs-

losen Vollkommenheit gefasst werden darf. Mithin kommt der Persönlichkeit Jesu Christi nicht nur in religiöser, sondern auch in ethischer Beziehung eine einzigartige Stellung in der Menschheitsgeschichte zu. Und diese Würde überträgt sich unmittelbar von der Person auf die von ihr vertretene Sache. Sofern nämlich Jesus die vollkommene Freiheit in Gott eben in der Liebe zu den Brüdern gefunden hat, so ist damit das Princip der Liebe als unüberbietbar erwiesen, mit andern Worten die Absolutheit auch der christlichen Ethik dargethan.

Hiermit scheint freilich dem persönlichen Heilsverlangen noch nicht Genüge gethan. Allerdings würde uns die noch so sicher erwiesene Wahrheit der christlichen Religion und noch so feste Ueberzeugung, dass alle Dinge dieser Erde wertlos sind im Vergleiche mit dem christlichen Heilsgute, nichts helfen, wenn dieses für uns selber nie ganz erreichbar wäre. Aber Christi Liebesarbeit bezog sich ja gerade auf Gründung des Gottesreiches; also einer Gemeinschaft in Gott gegründeter Persönlichkeiten. Daher erstreckte sich sein eigenes Bewusstsein der Gotteinigkeit notwendig mit auf diesen Zweck, d. h. er war dessen gewiss, dass die Beseligung der Menschheit dem göttlichen Willensratschluss entspricht. In dieser einfachen Thatsache seines unmittelbaren Selbstbewusstseins liegt alles das eingeschlossen, was die bisherige Dogmatik in den Locis von der Versöhnung und Erlösung ausführlich behandelt hat. Der Wahrheitskern der Lehre vom meritum Christi liegt allein darin, dass auf Seiten der Menschheit notwendig diejenigen Bedingungen erfüllt sein mussten, unter denen die Liebe Gottes offenbar werden konnte. Insofern lässt

sich sagen, Christus habe der göttlichen Forderung stellvertretend genug gethan. Von einer eigentlichen Heilsbeschaffung durch ihn kann aber nicht die Rede sein, es sei denn, man verstünde unter dem Heil lediglich die „Sündenvergebung“. Mag eine solche Auffassung durch die Lehre der Reformatoren noch so nahe gelegt sein, so bleibt sie doch eine durch die Polemik gegen die katholische Theorie bedingte starke Einseitigkeit. Der Heilszustand kann immer nur in der realen Gottebenbildlichkeit bestehen. Und ohne diese giebt es auch keine wahre Gottesgemeinschaft, wie die evangelische Dogmatik irrtümlich annimmt, sondern nur die durch Christus vermittelte zuversichtliche Hoffnung trotz vergangener Sünde und gegenwärtiger Schwachheit nicht verloren zu sein. Ein blosser Schulderlass, der weder Zusicherung der Straffreiheit, eine Anschauung, die in heidnische Vorstellungen zurücksinkt, noch auch gleichbedeutend mit realer Gerechtmachung sein soll, ist ein inhaltleeres Wort. Die iustificatio besteht daher lediglich in der persönlichen Zueignung des Evangeliums vom himmlischen Vater, oder in der Beseitigung jenes trostlosen Glaubens, wonach Gott mit den Menschen gemäss dem ius talionis verfahre[1]. Die nähere Ausführung dieser Gedanken muss jedoch der Dogmatik überlassen bleiben.

6. Gleichwohl bedarf dieser Erörterung nach einer bestimmten Seite hin noch der Ergänzung. Das Christentum könnte seinen Anspruch, den Menschen das höchste Gut zu gewähren, nicht behaupten, wenn es seine Gabe nicht gegen den Verdacht schützte, schliesslich nicht

[1] HERRMANN's Definition, die Sündenvergebung bestehe in der Aufhebung des Misstrauens gegen Gott, trifft also doch das Richtige.

minder vergänglich zu sein wie alle Herrlichkeit der Welt.

Zwar der Wert der Religion kann nimmermehr darin liegen, dass sie dem Menschen zu einer Glückseligkeit im Jenseits verhilft, die nichts weiter ist, als eine phantastische Steigerung irdischer Freuden, vielmehr müssen Gottesgemeinschaft und Gottebenbildlichkeit durchaus als Selbstzweck betrachten werden. Aber das berechtigt noch nicht zu der Folgerung, also dürfe das „ewige Leben“ nur gefasst werden im Sinne eines Lebens im Ewigen innerhalb der einmal gesteckten irdischen Daseinsgrenzen[1]. In Wahrheit ist es ja nahezu ausgeschlossen, dass ein Mensch — Jesus selbst tritt eben hierin aus der Reihe aller Erdenbürger heraus — solange er noch „im Fleische“ wandelt, die sündliche Schwäche völlig abstreife. So könnte er zum vollendeten Gotteskinde überhaupt nicht werden.

Andererseits würde das Bewusstsein vollkommener Freiheit in Gott zugleich die absolute Gewissheit des unzerstörbaren Lebens der sittlichen Persönlichkeit durch blosse Naturkräfte einschliessen; sonst wäre sie ja doch nicht wahrhaft weltüberlegen. Sofern wir nun in Christus dies Bewusstsein zur höchsten Ausbildung gelangt denken müssen, können wir auch in ihm allein die Ueberzeugung von einem künftigen himmlischen Leben als mit unmittelbar innerlicher und ursprünglicher Kraft entstanden denken[2]. Uns anderen wird sie immer erst in abgeleiteter

---

[1] Vgl. A. E. BIEDERMANN, Christliche Dogmatik[2] II 1884, S. 844 ff. und Pr. K. Z. 1877 Nr. 6, Sp. 109 f.

[2] Thatsächlich lehrt die Geschichte, dass erst mit Jesus der religiöse Unsterblichkeitsglaube eine wirkliche Macht im mensch-

Weise zu teil, sofern wir uns als Glieder der von Jesus gestifteten Gemeinschaft fühlen. Ist es doch unmöglich, die Persönlichkeit von dem Inhalte ihres Wollens in der Weise loszulösen, dass man etwa für jene ewige Dauer forderte, diesen aber — also das Gottesreich — dem Strome der Vergänglichkeit preisgäbe, sein Evangelium selbst wäre ja in demselben Augenblicke zur Illusion gemacht. Der Vatergott, der doch seinen väterlichen Willen nie zur Ausführung bringt, weil die zur Kindschaft bestimmten Menschen vorher dem ewigen Tode anheimfallen, ist eine Phrase. Man hat zwar behauptet, die jenseitige Hoffnung trüge nichts bei zur sittlichen Ausbildung des Menschen, aber eine Hingabe des eigenen Lebens für die Brüder hat doch nur unter der Bedingung einen Sinn, dass jenes höchste Gut der sittlich-religiösen Freiheit in Gott damit nicht verloren geht.

Auch WUNDT räumt ein, dass es ein unerträglicher Gedanke ist, alles sittliche Leben möchte schliesslich der Vernichtung anheimfallen und von der geistigen und kulturellen Entwickelung des Menschen nichts, nicht einmal eine Erinnerung in irgend welchem Bewusstsein zurück-

---

lichen Gemüte geworden ist. Das Alte Testament kennt zunächst, ebenso wie die griechische Religion, nur ein Schattenreich, dessen Bewohner trotz phantasievoller Ausmalung ihres Zustandes doch Tote bleiben und in ihrem Schicksal eigentlich zu beklagen sind, Nur der Glaube an das kommende Messiasreich erweckt (im 2. Jhdt. v. Chr.) die Hoffnung, dass die bereits verstorbenen Frommen zur Teilnahme an ihm ins Leben würden zurückgerufen werden. (Vgl. KAYSER-MARTI, a. a. O. S. 283 f., LIPSIUS, Dogmatik, S. 833. 861.) Wo sich bei anderen Völkern freundlichere Vorstellungen finden, haben sie gleichfalls nur ein schöneres Sinnenleben zum Inhalt und wurzeln nicht im sittlich-religiösen Geistesleben, sondern in einer naiven Psychologie.

bleiben. „Welchen Sinn könnte“, so fragt er, dann noch „der gesamte Inhalt des geistigen Lebens haben, als den einer grossen beklagenswerten Täuschung?“[1] Aber bereits STANGE hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Wundt bei seiner Unterschätzung des Wertes der concreten Persönlichkeit kein Recht hat, zuversichtlich eine gegenteilige Ueberzeugung auszusprechen. Kommt er doch selbst nicht um die Frage herum: „Die Entwickelung der Erde als Wohnstätte der jetzt lebenden Menschheit hat einen Anfang gehabt und wird demzufolge ohne allen Zweifel auch einmal ein Ende haben. Was dann?“[2] Ueber diesen Widerspruch kommt der Evolutionismus nicht hinaus. Wundt wird durch seinen Standpunkt dazu verleitet in der Sehnsucht nach überirdischer Vollendung nur eine egoistische Regung zu sehen[3] und dieses Vorurteil ist an der Ablehnung des religiösen Auferstehungsglaubens offenbar in weit höherem Grade beteiligt, als die von ihm beigebrachten psychologischen Gegengründe. Diese sind von seinen eigenen erkenntnistheoretischen Prämissen aus sehr wohl zu überwinden.

Soviel ist ja von vornherein klar, dass für eine Anschauung, die im Geiste das Wesen der Dinge und in der Materie nur einen aus unsern Vorstellungen entwickelten Hilfsbegriff sieht, alle Schwierigkeiten, die sich auf materialistischem Boden erheben würden, nicht existieren[4].

---

[1] WUNDT, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele[3] 1897, S. 501.

[2] WUNDT, System, S. 429.

[3] WUNDT, Vorlesungen etc., S. 502.

[4] WOBBERMIN (Grundprobleme, S. 31 f.) dürfte seine Ansicht,

Aber Wundt macht folgendes geltend: „Indem die Psychologie nachweist, dass die Entstehung unserer sinnlichen Wahrnehmungen nicht nur, sondern auch der sie erneuernden Erinnerungsbilder an die Funktionen unserer Sinnes- und Bewegungsorgane, unseres Nervensystems und mit diesem schliesslich an die Leistungen unseres lebenden Körpers gebunden ist, muss ihr eine Fortdauer im Sinne dieses sinnlichen Bewusstseins als unvereinbar mit den Thatsachen der psychologischen Erfahrung erscheinen“ [1]. Man kann das ganze Argument zugeben und doch behaupten, dass damit in unserer Frage nichts entschieden ist. Macht man sich nämlich klar, dass die individuelle Seele jedes lebendigen Organismus ein Product schöpferischer Synthese aus unzähligen niederen Einzelwillen darstellt, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass dieses Product gerade im Menschen gegenüber den Einheiten, denen es zunächst seine Entstehung verdankt, doch einen so hohen Grad von Selbständigkeit erlangt, dass es auch nach ihrem Auseinandertreten weiter zu existieren, bezw. sich aus seiner eigenen Spontaneität heraus wieder zu erzeugen und zur Ausbildung einer neuen, nicht näher beschreibbaren „Leiblichkeit“ die Grundlage abzugeben vermag [2]. Legt doch das sittliche Handeln des Menschen ebenso wie sein logisches Denken dafür Zeugnis ab, dass in seinem Geiste

die Theorie des ps.-ph. Parallelismus vernichte den Unsterblichkeitsglauben, schwerlich beweisen können.

[1] Wundt, Vorlesungen, S. 502.

[2] Diese dürfte freilich mit der uns gegenwärtig zugänglichen materiellen Welt nicht als in gleichartiger räumlicher Wechselwirkung stehend gedacht werden, das verbietet die Geschlossenheit des Naturzusammenhanges.

neue Anfänge gesetzt sind, die in der vorausgehenden Entwickelung nicht zureichend vorbereitet den menschlichen Geist als eine ungleich höhere und in sich selbständigere Einheit erscheinen lassen, wie die Seele selbst des höchsten Tieres. In den erwähnten Fällen bildet ja nicht ein von aussen gegebenes Motiv den treibenden Faktor, sondern die werdende Einheit der Persönlichkeit selbst wird einmal nach ihrer Willens- das andere Mal nach ihrer Vorstellungsseite zum letzten Zwecke des Handelns.

Der Gedanke einer solchen Neuerzeugung der geistigen Persönlichkeit, der an und für sich keine grössere Schwierigkeit als die in der alltäglichen Erfahrung vorliegende Schöpfung psychischer Werte bereitet, schliesst natürlich auch die Voraussetzung ein, dass der künftige Zustand die Nachwirkungen des gegenwärtigen in sich enthalte. Nicht erlaubt ist es, darauf weist Wundt mit Recht hin, unsere gesamte sinnliche Vorstellungswelt sich auf diesem Wege unverändert erneut vorzustellen; wohl aber kann und muss eine Anknüpfung an sie gefordert werden, die im Allgemeinen die Identität des Selbstbewusstseins sichert. Näheres hierüber auszusagen ist uns nicht möglich[1]; wie

[1] Es sei aber an die Thatsache erinnert, dass der Mensch im Angesicht des Todes, wie man vielfach an solchen beobachtet hat, die wieder ins Leben zurückgerufen wurden, plötzlich das ganze vergangene Leben in voller Klarheit bis auf die kleinsten Einzelheiten wie mit einem Blicke zu übersehen vermag. Vgl. hierüber die Bemerkungen des kopenhagener Universitätsprofessors und kgl. Oberarztes Dr. med. HORNEMANN in dessen kleiner, bereits in 10. Auflage erschienenen Schrift „Vom Zustande des Menschen kurz vor dem Tode“. 1898, S. 36 Anm. Nach Analogie dieser Erscheinung wäre etwa die Umbildung unseres sinnlichen Bewusstseins zu denken.

man sich denn auch sonst gegenwärtig zu halten hat, dass keine über diesen Punkt aufgestellte Theorie jemals zu wissenschaftlicher Evidenz erhoben werden kann. So will auch die hier gegebene[1] lediglich zeigen, dass die durch religiös-sittliche Gründe geforderte Unsterblichkeitsidee vor keinem Ergebnis der empirischen Psychologie die Flagge zu streichen braucht.

Auch die anderen Schwierigkeiten, die man in dem Gedanken einer jenseitigen Weiterentwickelung gefunden hat, sind nicht unlösbar; wenn auch die Berufung darauf, dass uns die transcendente Welt nicht vorstellbar sei[2], hier deshalb nicht durchschlägt, weil das künftige Leben in einem ganz anderen Sinne transcendent ist, als die Gottesidee. Wir werden in alle Ewigkeit endliche Wesen bleiben. Speciell gegenüber STANGES Hinweis auf die Unmöglichkeit, sich eine stagnierende geistige Gemeinschaft vorzustellen, lässt sich sagen, die „definitive Befestigung im Gnadenstande“ sei sowenig ein Zeichen der „Erstarrung“, dass sie vielmehr nur in fortwährender Thätigkeit erhalten werden könne. Die weitere Ausführung der christlichen Ewigkeitsidee muss indessen ebenfalls der Dogmatik überlassen bleiben.

---

[1] Verwandte Gedanken entwickelt LIPSIUS; vgl. Dogmatik[3], S. 864, 866.

[2] So STANGE, a. a. O. S. 86 und LIPSIUS, Dogmatik[3], S. 853.

